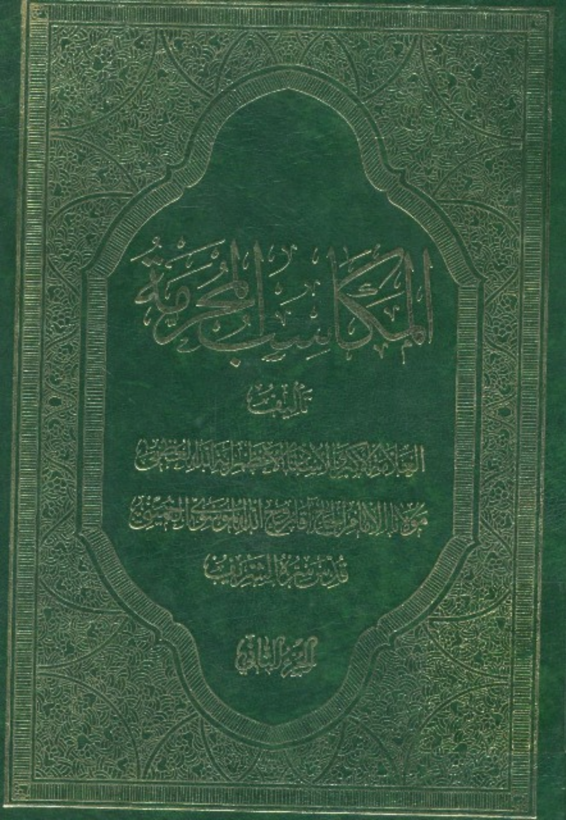

المكاسب المحرمة
تأليف
العلامة الأكبر الأستاذ الأعظم آية الله العظمى
مولانا الإمام الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني
قدس سره الشريف
الجزء الثاني


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


المكاسب المحرمة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



تأليف

العلامة الأكبر والأستاذ الأعظم آية الله العظمى
مولانا الإمام الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني
قدس سره الشريف

الجزء الثاني



- اسم الكتاب .... المكاسب المحرمة ـ ج٢
- المؤلّف .... الإمام الخميني ـ قدس سرّه ـ
- التحقيق .... لجنة التحقيق
- الطبعة الأولى المحققة بالصف الجديد ١٣٧٤هـ.ش
- الكميّة .... ٥٠٠٠ نسخة
- المطبعة .... اعتماد ـ قم
- الناشر .... مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني ـ قدّس سرّه ـ
- السعر (للمجزئين) .... ٢٠٠٠ تومان
- الصفّ والإخراج الفنّي باللاينوترون .... مؤسسة الإمام الصّادق عليه السلام قم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين،

وصلّى الله على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين،

ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

وبعد، فهذا هو المجلّد الثاني من مهمّات مسائل المكاسب المحرّمة وما يتعلّق بها ويستطرد لها، ممّا هي أصعب طريقاً، وأحوج إلى التحرير والتحقيق، وأكثر ابتلاءً من سائر مسائلها.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حرمة القمار
وأنّه من الكبائر

المسألة الرابعة: في القمار

القمار حرام إجماعاً[1]، وكتاباً وسنّة، إذا كان اللعب بالآلات المعدّة لذلك مع رهان. وهو المتيقّن من عنوان القمار والميسر في الكتاب والسنّة ومعقد الإجماع.

ولا فرق بين أنواعه من النرد والشطرنج وغيرهما، حتّى اللعب بالجوز والبيض، للصدق على اللعب بهما عرفاً، ولو للتعارف بالمقامرة معهما. ولو شكّ في الصدق فلا شبهة في إلحاقه به نصّاً وفتوى.

هل يصدق القمار على اللعب بالآلات بلا رهان أو اللعب بغيرها مع رهان...؟

إنّما الإشكال والكلام في صدق العنوانين على اللعب بالآلات بلا رهان،

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأنصاري: ٤٧، المسألة الخامسة عشر من النوع الرابع ممّا يحرم الاكتساب به، في القمار؛ والحدائق ١٨/ ١٨٦، المسألة الثامنة من المقام الثالث فيما هو محرّم في نفسه، القمار؛ ومفتاح الكرامة ٤/ ٥٥، كتاب المتاجر، في حرمة القمار؛ والجواهر ٢٢/ ١٠٩، كتاب التجارة... في حرمة القمار.

وعلى اللعب بغيرها برِهان أو غيره.

ولاينبغي الريب في عدم صدقهما على الأخير، وإن يظهر من بعضهم إطلاقهما على مطلق المغالبة[١]، لكنّه خلاف المتبادر والمرتكز في الأذهان من القمار، وخلاف كلمات اللغويّين فيه وفي الميسر الّذي هو أخصّ منه أو مساوق له، على ما يأتي الإشارة إليه.

والظاهر عدم صدقهما على ما قبله أيضاً، لأنّ القمار عرفاً ليس مطلق المغالبة برهان. فلا يقال لمن جعل الرهان بإزاء الغلبة في حسن الخطّ، أو تجويد قراءة القرآن، أو سرعة العدو أو الرمي ونحوها: إنّه مقامر، ولا لفعلها: إنّه قمار. والعرف أصدق شاهد عليه.

ويؤيّد ما ذكرناه بل يشهد عليه ما ورد من جواز السبق والرماية مع شرط الجعل عليه[٢]، مع إباء قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[٣] عن التخصيص، وسيأتي أنّ الميسر هو مطلق القمار.

وأمّا عدم صدق الميسر فكذلك بناء على أنّه القمار، و أوضح منه بناء على التفسير الآتي.

ولايبعد عدم صدقهما على اللعب بالآلات بلا رهان، كما تشهد به كلمات كثير من اللغويين، كصاحب القاموس، والمجمع، والمنجد، ومنتهى الإرب[٤]، ومحكي لسان العرب[٥]، فإنّها طفحت بقيد الرهان.

١ـ تأتي كلماتهم عن قريب.

٢ـ الوسائل ١٣/ ٣٤٨، كتاب السبق والرماية، الأبواب ١، ٢و٣ في أحكام السبق والرماية.

٣ـ سورة المائدة(٥)، الآية ٩٠.

٤ـ منتهى الإرب٣و٤/ ١٠٥٧.

٥ـ لسان العرب٥/ ١١٥.

ففي القاموس: «قامره مقامرة وقماراً فقمره: راهنه فغلبه»[1]

وفي المنجد: «قمر يقمر قمراً: راهن ولعب في القمار». ثـمّ قال: «قامره مقامرة وقماراً: راهنه ولاعبه في القمار» إلى أن قال: «تقامر القوم: تراهنوا ولعبوا في القمار» إلى أن قال: «القمار مصدر: كلّ لعـب يشترط فيه أن يأخذ الغالب مـن المغلوب شيئاً، سواء كان بالورق أو غيره».[2]

وفي المجمـع: «القمار بالكسر: المقـامـرة. وتقامـروا: لعبـوا بالقمار، واللعـب بالآلات المعدّة له على اختلاف أنواعها، نحـو الشطرنج والنرد وغير ذلك. وأصل القمار الرهن على اللعب بالشيء من هذه الأشياء، وربّما أطلق على اللعب بالخاتم والجوز»[3].

ويظهر ذلك أيضاً من المقنع[4] الّذي هو متون الأخبار بشهادة الصدوق.[5]

نعم يظهر مـن بعض إطلاقه على مطلـق المغالبة[6]. وهو غير ثـابت، وعلى فرض ثبوته أعمّ من الحقيقة، وإن كان حقيقة فهو مخالف للعرف العامّ، وهو مقدّم على غيره، تأمّل.

وأمّا عبارة الصحاح[7] فلم يظهر منها المخالفة لما قلناه، وكان ما حكي عن ابن دريـد مجملة، ويظهـر منه أنّـه يطلق على المغـالبة في الفخـر، وهو على فـرض صحّته يأتي فيه ما تقدّم آنفاً.

١ـ القاموس المحيط ٢/ ١٢٥.

٢ـ المنجد: ٦٥٣.

٣ـ مجمع البحرين ٣/ ٤٦٣.

٤ـ الجوامع الفقهية: ٣٧، كتاب المقنع، باب الملاهي.

٥ـ نفس المصدر، ص ٢.

٦ـ راجع المصباح المنير: ٥١٥؛ والمكاسب للشيخ الأنصاري: ٤٧، في حرمة القمار.

٧ـ الصحاح ٢/ ٧٩٩.

تفسير الميسر وبيان المراد منه

فالإنصاف أنّ إثبات صدقه على ما ذكر مشكل، ولا أقلّ من الشكّ فيه، فلا يمكن إثبات حرمة الثلاثة بالمطلقات على فرض وجود الإطلاق، وكذا بما دلّت على حرمة الميسر، كالآية الكريمة وغيرها، فإنّه ـ على ما يظهر من اللغويّين بل من بعض الأخبار ـ[1] إمّا عبارة عن الجزور الّتي كانوا يتقامرون عليها، أوعبارة عن اللعب بالقداح، وهو لعب العرب. وعلى هذا التفسير أخصّ من القمار، سواء فسّر باللعب بالآلات مطلقاً أو مع الرهان، أم فسّر بالمغالبة مطلقاً، لأنّ اللعب لا يكون إلّا بالرهان. ولا يبعد أن يكون كذلك على التفسير الأوّل، لقوّة احتمال أن يكون كناية عن التفسير الثاني.

وكيف كان لا تكون الصور الثلاث منطبقة عليه ولو مع إلغاء الخصوصيّة عن لعب العرب بالأزلام، لأنّ غاية ما يمكن دعوى إلغائها هو حيث الآلات لا حيث الرهان.

بل الأقرب أنّ الميسر مطلق القمار، كما فسّر به في بعض كتب اللغة كالمجمع والمنجد، وبعض كتب الأدب، وكذا بعض التفاسير كمجمع البيان، وحكي عن ابن العباس وابن مسعود ومجاهد وقتادة والحسن[2].

ويؤيّده مقابلته للأزلام الّتي قمار العرب.

وتشهد له الروايات:

كرواية جابر عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ قال: «لمّا أنزل الله على رسوله ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَ الأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾

١ـ راجع القاموس المحيط ٢/ ١٦٩؛ ومجمع البحرين٣/ ٥٢٠؛ والمنجد: ٩٢٤؛ والأخبار الآتية.

٢ـ مجمع البيان٢/ ٥٥٧، في تفسير الآية ٢١٩ من سورة البقرة(٢).

قيل: يا رسول الله، ما الميسر؟ قال: كلّ ما تقومر به حتّى الكعاب والجوز».[١]

وعن تفسير العيّاشي عن الرّضا ـ عليه السّلام ـ قال: سمعته يقول: «الميسر هو القمار»[٢].

وعنه عليه السّلام: «إنّ الشطرنج والنرد وأربعة عشر وكلّ ما قومر عليه منها فهو ميسر»[٣]

وهو المناسب لمادّة اليسر، ففي مجمع البيان: «أصله من اليسر خلاف العسر».[٤] وفي مجمع البحرين: «الميسر القمار، وقيل: كلّ شيء يكون منه قمار فهو الميسر حتّى لعب الصبيان بالجوز الّذي يتقامرون به...» وقال: «ويقال: سُمّي ميسراً لتيسّر أخذ مال الغير فيه من غير تعب ومشقّة».[٥]

فتحصّل ممّا ذكر عدم استفادة حكم الصور الثلاث من الروايات وغيرها الواردة في حرمة القمار، والميسر.

إلاّ أن يقال: إنّ حكم اللعب بالآلات بلا رهان يستفاد من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ ...﴾.

بناءً على أنّ المراد بالميسر فيها هو آلات القمار لا القمار، بقرينة كون المراد بالثلاثة الأُخر المذكورة الذوات، وبقرينة حمل الرجس عليها، وهو يناسب الذوات لا الأفعال إلاّ بتأوّل، سواء أُريد به النجس المعهود كما ادّعى الإجماع عليه شيخ

١ـ الوسائل ١٢/ ١١٩، كتاب التجارة، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤. والآية من سورة المائدة(٥)، رقمها ٩٠.

٢و٣ـ تفسير العيّاشي ١/ ٣٣٩، الحديثان ١٨١ و١٨٢؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ١٢٠، كتاب التجارة، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديثان ١٠ و١١.

٤ـ مجمع البيان ٣ـ ٤/ ٣٦٩، في تفسير الآية ٩٠ من سورة المائدة(٥).

٥ـ مجمع البحرين ٣/ ٥٢٠.

الطائفة في محكي التهذيب في مورد الآية[١] وهو واضح، أم أُريد الخبيث[٢]، فإنّه أيضاً يناسب الذوات. وحمله على اللعب والشرب لايخلو من ركاكة.[٣]

وتشهد له جملة من الروايات: كرواية جابر المتقدّمة.

ورواية محمّد بن عيسى، قال: كتب إليه إبراهيم بن عنبسة، يعني إلى علي بن محمّد -عليهما السلام-: «إن رأى سيّدي ومولاي أن يخبرني عن قول الله عزّ وجلّ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ الآية، جعلت فداك». فكتب: «كلّ ما قومر به فهو الميسر».[٤]

وفي عدّة روايات عدّ النرد والشطرنج من الميسر[٥]. والحمل على اللعب بها خلاف الظاهر. فحمل الرجس وعمل الشيطان في الآية المتقدّمة على المذكورات باعتبار ذاتها، إذ كما يصحّ أن يقال: إنّ الخمر رجس خبيث، يصحّ أن يقال: إنّ الشطرنج كذلك، كما تشعر به الأمر ولو ندباً لغسل يد المقلّب له. وكونها من عمل الشيطان باعتبار أنّها مصنوعة بيد الإنسان بإغرائه ووسوسته، فيصحّ أن يقال: إنّ ذات الخمر والآلات الحاصلة بإغرائه من عمله، ولو بقرينيّة الروايات المتقدّمة.

وتدلّ عليه رواية أبي الجارود عن أبي جعفر -عليه السلام-، فإنّه بعد بيان معنى المذكورات قال: «كلّ هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرّم،

١- تهذيب الأحكام١/ ٢٧٨، باب تطهير الثياب وغيرها من النجاسات.

٢- زبدة البيان: ٤١، في ذيل الآية؛ ومجمع البيان٣-٤/ ٣٧٠.

٣- راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ١٣، في حرمة بيع النجس.

٤- الوسائل١٢/ ٢٤٣، كتاب التجارة، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١. والآية من سورة البقرة(٢)، رقمها ٢١٩.

٥- راجع الوسائل١٢/ ١١٩، ٢٣٧ و٢٤٢، الأبواب ٣٥، ١٠٢و١٠٤ من أبواب ما يكتسب به.

وهو رجس من عمل الشيطان».[١]

فإنّ الظاهر منها أنّ نفس المذكورات الّتي لايجوز بيعها رجس من عمل الشيطان.

فعليه يكون الأمر بالاجتناب عن الآلات ذواتها مقتضياً لحرمة الانتفاع بها انتفاعاً مقصوداً متعارفاً، ولا شبهة في أنّ اللعب بها للتفريح والمغالبة من الانتفاعات المقصودة المتداولة، سيّما لدى الأُمراء وخلفاء الجور. وليس الأمر بالاجتناب مخصوصاً باللعب برهان، بل أعمّ منه، سيّما مع كيفيّة تعبير الآية الكريمة بأنّه رجس من عمل الشيطان.

نعم ورد في بعض الروايات تفسير الميسر بالقمار:

كرواية الوشّاء عن أبي الحسن ـ عليه السّلام ـ، قال: سمعته يقول: «الميسر هو القمار»[٢] وعن تفسير العياشي نحوها.[٣]

وفي رواية أبي الجارود عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ في قول الله تعالى: ﴿إنّما الْخَمْرُ...﴾: «وأمّا الميسر فالنرد والشطرنج. وكلّ قمار ميسر».[٤]

فيمكن حمل الروايات المتقدّمة على بيان المراد من الآية كما يظهر منها، والروايتين المتقدّمتين آنفاً على تفسير الميسر مطلقاً، لا المراد بالآية.

وأمّا الأخيرة فيحتمل فيها أن يكون المراد بكلّ قمار كلّ آلة له بقرينة «النرد والشطرنج»، كما يحتمل أن يكون المراد بهما بقرينة «كلّ قمار» اللعب بهما، ففيها

١ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٩، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١١٩، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٣ـ تفسير العياشي ١/ ٣٣٩، في تفسير الآية ٩٠ من سورة المائدة (٥)، الحديث ١٨١؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ١٢٠، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

٤ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٩، كتاب التجارة، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

إجمال.

اختلاف الروايات في تفسير الميسر

بل يمكن أن يقال: إنّ الروايات في تفسير الميسر على طوائف:

منها: ما دلّت على أنّه الآلات، كالروايات المتقدمة.

ومنها: ما دلّت على أنّه الرهن، كصحيحة معمّر بن خلّاد عن أبي الحسن -عليه السلام-، قال: «النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلةٍ واحدة، وكلّ ما قومر عليه فهو ميسر».[١]

ورواية العياشي في محكي تفسيره عن ياسر الخادم عن أبي الحسن الرضا -عليه السلام-، قال: سألته عن الميسر قال: «التفل من كلّ شيء». قال: «والتفل ما يخرج بين المتراهنين من الدرهم وغيره».[٢]

وضبط التفل مختلف في الوسائل: ففي مورد بالتاء والفاء[٣]. وفي مورد بالثاء المثلثة والقاف[٤]. وفي مورد بالنون والعين[٥]. ولم يظهر معنى مناسب في اللغة لما فسّر في الرواية. ومن المحتمل أن يكون بالنون والفاء محرّكة، بمعنى الغنيمة، فيكون ما بين المتراهنين نفل وغنيمة.

ومنها: ما دلّت على أنّه الآلات والرهن جميعاً، كالمحكي عن تفسير العيّاشي عن الرضا -عليه السلام-، قال: سمعته يقول: «إنّ الشطرنج والنرد وأربعة عشر وكلّ

١ـ الوسائل ١٢/ ٢٤٢، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٢١، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

٣ـ راجع نفس المصدر السابق.

٤ـ تفسير العياشي ١/ ٣٤١، في تفسير الآية ٩٠ من سورة المائدة، الحديث ١٨٧؛ والوسائل ١٢/ ١٢١ و٢٤٣ عن تفسير العياشي.

٥ـ الوسائل ١٢/ ٢٤٣، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

ما قومر عليه منها فهو ميسر»[١].

فإنّ الظاهـر منه أنّ الشطرنج وتالييـه ذاتها ميسر، وكلّ ما قومـر عليه أيضاً ميسر. وما قومر عليه هو الرهن.

وإرجـاع أحـد المعطـوف والمعطـوف عليـه إلى الآخـر بـأن يقـال: إنّ المراد بالشطرنج وتالييه رهانها، أو إنّ المراد بما قومر عليه ما قومر به، خلاف الظاهر سيّما الأوّل منهما.

الجمع بين روايات الباب

فيمكن أن تجعل الـرواية شاهدة جمع لسـائر الروايات، بـأن يقال: إنّ المراد بالتفاسير المذكورة التفسير بالمصاديق، ويكون الميسر في الآية جميع المذكورات من الآلة والعمل والرهن ولو باستعمال اللفظ في أكثر من معنى، مع قرينيّة الروايات، أو استعماله في جامـع انتزاعي، أو إرادة المعاني ولو بنحو مـن الكناية، كما في غيره من الموارد الكثيرة الواردة في الكتاب العزيز المفسّرة بالروايات.

وعليه أيضـاً يصحّ الاستدلال بـالآية الكريمـة على حرمة اللعـب بالآلات بلا رهن بمثل ما تقدّم.[٢]

وأمّا ما عن أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ أنّه قال: «كلّ مـا ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر»[٣]، فلابدّ من تأويله، أو تقييده، أو ردّ علمه إليه، مع أنّه ضعيف سنداً.[٤]

١ـ الوسائل ١٢/ ١٢٠، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١؛ وتفسير العياشي ١/ ٣٣٩، الحديث ١٨٢.

٢ـ راجع ٢/ ١١ من الكتاب.

٣ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٥، كتاب التجارة، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.

٤ـ لأنّ في سندها مجاهيل كعلي بن محمد بن علي الحلبي، وجعفر بن محمد بن عيسى، وعبد الله بن علي، راجع تنقيح المقال ٢/ ٣٠٧ و٢٠٠.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من استفادة الحكم من الآيـة الكريمة لا ينافي ذيلها، بتوهّم أنّ ما يوجب الـوقوع في البغضاء والعداوة القمار برهن، لا مطلـق اللعب بالآلات للتفريح ونحوه.

وذلك ـ مضافاً إلى أنّ التنافس في الغلبة على الخصم ليس بأقلّ من التنافس في تحصيل الأموال الّتي تجعل رهناً، سيّما عنـد أرباب التنزّه والمترفين وعليه يوجب ذلك الوقوع فيهما ـ أنّ الوقوع فيهما ليس علّة للحُكم ضرورة حـرمة الخمر والميسر برهن مطلقاً، سواء حصل منهما العداوة و البغضاء أم لا، كما لايحرم مطلق ما يوقع فيهما، فالوقـوع فيهما أحياناً ومعرضيّتهما لـذلك نكتة الجعل، ولاريـب في حصوله باللعب بلا رهن.

مضافاً إلى أنّ مفاد الآية [١]: أنّ الشيطان يريد أن يوقعهما بينكم، لا أنّ السرّ وقوعهما، ولا يجب وقوع مـراده دائماً بل يكفي كونهما في معـرض ذلك، ولاشبهة في أنّ اللعب بـلا رهان في معرض ذلك، ويكـون آلة وشبكة للشيطان لإيقـاع فساد، ولو كان في الآية نوع كناية أو استعارة لا يفترق أيضاً بين اللعب برهن وغيره.

والإنصاف أنّ استفادة الحكم من الآية ليست بعيدة.

الاستدلال على حرمة مطلق اللعب بجملة من الروايات

ويمكن الاستدلال على المطلوب بروايات:

منها: رواية أبي الجارود عـن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ في قول الله: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ...﴾ وفيها: «أمّا الميسر فالنرد والشطرنج. وكلّ قمار ميسر». ثمّ عدّ الأنصاب والأزلام فقال: «كـلّ هذا بيعه وشراؤه والانتفـاع بشيء من هذا حـرام من الله محرّم،

١ـ سورة المائدة(٥)، الآية ٩١.

وهو رجس من عمل الشيطان...».[١]

بتقريب أنّ المراد من الميسر في الآية إن كان الآلات أو الأعمّ منها كما تشهد به الروايات فقد مرّت دلالتها على المطلوب، وإن كان المعنى المصدري وكان التقدير في الخمر وغيرها ما يناسبها كالشرب والعبادة، يكون المراد بالنرد والشطرنج في الرواية أيضاً اللعب بهما، ويكون عطف كلّ قمار عليهما عطف العامّ على الخاصّ بقرينيّة كونها مفسّرة للميسر.

فعلى هذا يراد بقوله: «كلّ هذا بيعه وشراؤه... » الخمر وآلات القمار والأنصاب والأزلام. فكأنّه قال: «شرب الخمر واللعب بآلات القمار وعبادة الأنصاب حرام، وبيع المذكورات والانتفاع بها حرام». فيكون المراد منها بقرينة المحمول متعلّقات الموضوعات، فتدلّ على حرمة الانتفاع بآلات القمار، سواء الشطرنج وغيره. والانتفاع المتعارف المطلوب من تلك الآلات بما هي آلات يعمّ اللعب للتنزّه والتفريح بلا رهن.

وأمّا ما أفاد شيخنا الأنصاري من الشاهدين على أنّ المراد بالقمار ليس المعنى المصدري[٢] فغير وجيه، سيّما مع بنائه في غير المورد على أنّ المقدّر في كلّ من المذكورات ما يناسبها[٣]. إذ مع استظهار ذلك من الآية لا محيص عن حمل الشطرنج والنرد على اللعب بهما وإرجاعهما إلى عنوان القمار لا العكس.

ومع الغضّ عنه لا يكون الشطرنج والنرد قرينة على أنّ المراد بكلّ قمار آلاته، لاحتمال أن يراد بهما نفسهما، وبكلّ قمار عنوان القمار، أي المعنى المصدري، فيكون المنظور إثبات شمول الآية للآلات وللقمار.

١ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٩، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

٢ـ المكاسب: ٤٨، في المسألة الخامسة عشر من النوع الرابع فيما يحرم الاكتساب به، في القمار.

٣ـ راجع المكاسب: ١٣، في بيع النجس.

وعليه وإن يمكن الاستدلال بالآية ببركة الرواية، لكن لا بطريق أفاده، بل بإطلاق الاجتناب المأمور به.

وأمّا قوله: «كلّ هذا بيعه وشراؤه...» لا يدلّ على ما رامه، لأنّ المشار إليه بـ« هذا » ما يصحّ بيعه من المذكورات، أي الخمر والشطرنج والنرد ونحوهما والأنصاب والأزلام، من غير احتياج إلى ارتكاب خلاف الظاهر، أي حمل القمار الظاهر في المعنى المصدري على الآلات. سيّما أنّ إرادة الآلة من القمار لاتخلو من بعد بخلاف إرادتها من الميسر.

والإنصاف أنّ التمسّك بها لا يحتاج إلى ذلك التكلّف، بل على احتمال يكون للآية الدلالة عليه وعلى احتمال للرواية.

ومنها: موثّقة زرارة عن أبي عبد الله -عليه السلام- أنّه سئل عن الشطرنج ولعبة شبيب الّتي يقال لها: لعبة الأمير، وعن لعبة الثلاث؟ فقال: «أرأيتك إذا ميّز الله الحقّ والباطل مع أيّهما تكون؟» قال: مع الباطل، قال: «فلا خير فيه»[1]. فإنّ «لا خير فيه» وإن لم يدلّ لو خلّي ونفسه على التحريم، لكن مقتضى إطلاق الشطرنج وغيره شمولها للّعب برهان، ولا شبهة في حرمته، فيكون ذلك قرينة على أنّه كناية عن حرمة الارتكاب. وجعله كناية عن معنى أعمّ بعيد جداً.

ولا شبهة في أنّ ذكر المذكور فيها من قبيل المثال.

نعم لولا لعبة الأمير وما بعدها يمكن دعوى الخصوصيّة في الشطرنج لكثرة الروايات في خصوصه وتشديد الأمر فيه، لكن مع ذكر غيره لايبقى مجال لتوهّم الخصوصيّة فتدلّ على حرمة اللعب بكلّ آلة، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين جعل الرهن وعدمه.

١ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٨، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

ودعوى الانصراف [١] غير مسموعة، سيّما مع تداول المغالبة بلا رهن في عصر الصدور بين الخلفاء وأتباعهم، بل لايبعد أن يكون كثير من الأسئلة مربوطة باللعب بلا رهن، حيث كان محلّ الخلاف بين فقهاء العامّة:

فعن الشافعيّة: حلّية اللعب بالشطرنج [٢].

وعن الحنابلة: يكره اللعب به [٣].

وعن الشافعي: هو مكروه وليس بمحظور، ولا ترد شهادة اللاعب به إلاّ ما كان فيه قمار [٤].

وعنه: أنّ النرد مكروه وليس بمحظور لا يفسق فاعله [٥].

والخلاف إنّما هو مع اللعب بها بلا رهن وإلاّ فالقمار حرام عند الجميع. ولعلّ فتوى بعض العامّة بعدم حرمة اللعب بها بلا رهن لجلب نظر الخلفاء والأمراء.

ثمّ على ما ذكر يشكل استفادة الحرمة من الرواية، وكذا الرواية الآتية، إلاّ أن يقال: إنّ كون محطّ نظر السائل ما ذكر لايوجب عدم الإطلاق، فلا يجوز رفع اليد عن إطلاقها.

ومنها: حسنة الفضيل بن يسار، قال: سألت أبا جعفر -عليه السّلام- عن هذه الأشياء الّتي يلعب بها الناس: النرد والشطرنج، حتّى انتهيت إلى السدر؟ فقال: «إذا ميّز الله بين الحقّ والباطل مع أيّهما يكون؟» قلت: مع الباطل. قال: «فما لك

١ـ راجع الجواهر ٢٢/ ١٠٩، في حرمة القمار.

٢و٣ـ راجع الفقه على المذاهب الأربعة ٢/ ٥١، كتاب الحظر والإباحة.

٤و٥ـ راجع الأمّ للشافعي ٦/ ٢٠٨، كتاب الأقضية، في شهادة أهل اللعب؛ وراجع أيضاً الخلاف ٣/ ٣٤٣، كتاب الشهادة، المسألة ٥١و٥٣.

والباطل».[١]

بتقريب تقدّم في الرواية السابقة.

ومنها: رواية تحف العقول، قال في ذيلها: «وذلك إنّما حرّم الله الصناعة الّتي حرام هي كلّها الّتي يجيء منها الفساد محضاً، نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكلّ ملهوّ به والصلبان والأصنام وما أشبه ذلك من صناعات الأشربة الحرام. وما يكون منه وفيه الفساد محضاً ولايكون فيه ولا منه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأجر عليه وجميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات كلّها إلاّ أن تكون صناعة...».[٢]

فإنّه عدّ الشطرنج وكلّ ملهوّ به أي سائر آلات القمار ممّا يجيء منه الفساد محضاً، فلايصحّ القول أنّ في اللعب بها للتفريح صلاحاً، وهو يؤيّد ما في صدرها من تفسير الصلاح بما فيه قيام الناس كالمأكول والملبوس لامطلق ما فيه غرض كالتفريح والتفرّج.

وتدلّ على المطلوب فقرة أُخرى منها، و هي قوله: «وكذلك كلّ بيع ملهوّ به، وكلّ منهيّ عنه ممّا يتقرّب به لغير الله، أو يقوّى به الكفر والشرك من جميع وجوه المعاصي، أو باب من الأبواب يقوّى به باب من أبواب الضلالة، أو باب من أبواب الباطل، أو باب يوهن به الحقّ، فهو حرام محرّم بيعه وشراؤه وإمساكه وملكه وهبته وعاريته وجميع التقلّب فيه، إلاّ في حال تدعو الضرورة فيه إلى ذلك».[٣]

١ـ الوافي، المجلد ٣، الجزء ١٠/ ٣٦، الباب ٣٥ من أبواب وجوه المكاسب، في القمار؛ والوسائل ١٢/ ٢٤٢، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣؛ والكافي ٦/ ٤٣٦، الحديث ٩.

٢ـ تحف العقول: ٣٣٥؛ و راجع أيضاً الوسائل ١٢/ ٥٧، الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٣ـ تحف العقول: ٣٣٣؛ والوسائل ١٢/ ٥٦، الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

ضرورة أنّ آلات القمار أوضح مصاديق الملهوّ به الّذي يقوّى به باب من أبواب الباطل ويوهن به الحقّ، واللعب بها ولو بلا رهن من مصاديق التقلّب فيها، فلا إشكال في دلالتها لولا الخدشة في سندها.[١]

ويمكن الاستدلال للعموم بروايات واردة في الشطرنج والنرد، بضميمة ما دلّت على التسوية بينهما وبين غيرهما:

كمرسلة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ في قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، قال: «الرجس من الأوثان هو الشطرنج، وقول الزور الغناء»[٢]. ونحوها رواية زيد الشحام.[٣]

ودلالتهما لا تقصر عن دلالة رواية أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ، قال: سئل عن الشطرنج والنرد؟ فقال: «لاتقربوهما»[٤].ولاشبهة في إطلاقها للّعب بلا رهن.

ورواية الحسين بن عمر بن يزيد عنه ـ عليه السّلام ـ، وليس في سندها إلاّ سهل الّذي أمره سهل[٥]، ومحمّد بن عيسى الذي لايبعد وثاقته[٦]، قال:«يغفر الله في شهر رمضان إلاّ لثلاثة: صاحب مسكر أو صاحب شاهين أو مشاحن».[٧]

١ـ لأنّ في سندها إرسالاً وإن كان مصنّفها رجلاً فاضلاً من أصحابنا، جليل القدر، رفيع المنزلة، قد اعتمد على كتابه جملة من الأصحاب، إلاّ أنّه لم يذكر الرواية مستندة، فلا تكون مشمولة لأدلّة حجّية خبر الواحد.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٧، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣، والآية من سورة الحج(٢٢)، رقمها ٣٠.

٣ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٧، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١٠.

٥ـ تنقيح المقال ٢/ ٧٥.

٦ـ رجال النجاشي: ٣٣٣؛ وجامع الرواة ٢/ ١٦٦.

٧ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٨، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

ونحوها رواية عمر بن يزيد الصيقل مع تفسيرالشاهين بالشطرنج.[١]

ولفظ الصاحب وإن يشعر أو يدلّ على نحو إدمان، لكن لاشبهة في صدقه على المقيم على اللعب بلا رهن، والظاهر إطلاقهما له.

وموثّقة مسعدة عن أبي عبد الله -عليه السّلام- أنّه سئل عن الشطرنج؟ فقال: «دعوا المجوسيّة لأهلها لعنها الله».[٢]

وموثّقة السكوني عنه -عليه السّلام- قال: «نهى رسول الله ﷺ عن اللعب بالشطرنج والنرد»[٣] ونحوها رواية المناهي عنه ﷺ[٤].

ورواية أبي بصير عن مستطرفات السرائر عن أبي عبد الله -عليه السّلام- قال: «بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت واتّخاذها كفر واللعب بها شرك، والسلام على اللاهي بها معصية وكبيرة موبقة، والخائض فيها يده كالخائض يده في لحم الخنزير لا صلاة له حتّى يغسل يده كما يغسلها من مسّ لحم الخنزير، والناظر إليها كالناظر في فرج أُمّه. واللاهي بها، والناظر إليها في حال ما يلهي بها، والسلام على اللاهي بها في حالته تلك في الإثم سواء...».[٥]

والإنصاف أنّ الخدشة في دلالة الروايات وفي إطلاقها في غير محلّها.

نعم هي لاتدلّ على حرمة اللعب بمطلق الآلات، لاحتمال خصوصيّة في النرد والشطرنج، كما يظهر من التأكيدات الواردة فيهما، سيّما الشطرنج، لكن

١ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٤.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٨، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٩.

٤ـ الوسائل ١٢/ ٢٤٢، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٥ـ السرائر٣/ ٥٧٧، في مستطرفاته عن جامع البزنطي؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ٢٤١، الباب ١٠٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

يمكن الاستدلال على المطلوب بعموم المنزلة في صحيحة معمّر بن خلّاد عن أبي الحسن -عليه السّلام- قال: «النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة، وكلّ ما قومر عليه فهو ميسر».[١]

والظاهر أنّه بصدد نفي الخصوصيّة عن آلة خاصّة كالنرد والشطرنج وإلحاق سائر الآلات بهما.

هذا كلّه حال اللعب بالآلات المعدّة للقمار.

حكم اللعب بغير الآلات المخصوصة مع رهان

وأمّا اللعب بغيرها مع رهن، فقد حكي عن جمع حرمته تكليفاً وعن بعض دعوى الإجماع أو عدم الخلاف فيه.[٢]

لكن الاعتداد بها لايجوز بعد تراكم الأدلّة واحتمال تشبّثهم بها. بل من المحتمل أن يكون نقله من الاجتهاد في كلمات القوم واستظهار الحرمة تكليفاً منها مع إرادة كلّهم أو بعضهم الوضعيّة. فلا اعتداد بنقل الإجماع وعدم الخلاف.

كما لا اعتداد بدعوى صدق القمار عرفاً على مطلق اللعب برهن، لما قلنا من الجزم بعدم صدقه على التغالب في الخطّ والقراءة والعدو ونحوها.

وكلمات اللغويّين مختلفة، فربّما يظهر من إطلاق بعضهم كصاحب القاموس ومنتهى الإرب ومحكيّ لسان العرب أنّه مطلق المغالبة برهن[٣]، لكن صريح مجمع البحرين وظاهر المنجد أنّ للآلات المعهودة دخالة في الصدق[٤].

١ـ الوسائل ١٢/ ٢٤٢، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢ـ راجع المكاسب للشيخ الأنصاري: ٤٨، في حرمة القمار.

٣ـ راجع القاموس المحيط ٢/ ١٢٥؛ ومنتهى الإرب ٢/ ١٠٥٧؛ ولسان العرب ٥/ ١١٥.

٤ـ مجمع البحرين ٣/ ٤٦٣؛ والمنجد: ٦٥٣.

ولايبعد استظهار الدخالة من غيرهما، كصاحب الصحاح وأقرب الموارد[١]. كما لايبعد دعوىٰ عدم الإطلاق في عبارة القاموس وما بمثلها.

فلايمكن استفادة صدقه على ما ذكر من كلماتهم لو لم نقل بالعكس.

كما أنّ دعوى استفادة كونه قماراً موضوعاً من بعض الروايات، مثل ما فسّرت الميسر بكلّ ما تقومر به حتّى الكعاب والجوز، أو قومر عليه، بدعوى أنّ المراد التغالب به أو عليه.[٢]

ومن رواية إسحاق بن عمّار، قال: قلت لأبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ: الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويقامرون؟ قال: «لا تأكل منه فإنّه حرام»[٣]، حيث عدّها من القمار مع عدم كونهما آلة له.

ومن رواية العلاء بن سيّابة عنه ـ عليه السّلام ـ، وفيها: وكان يقول: «إنّ الملائكة تحضر الرهان في الخفّ والحافر والريش، وما سوى ذلك فهو قمار حرام»[٤].

ليست وجيهة، لأنّ عدّ اللعب بالجوز والبيض من القمار لعلّه لأجل تعارف اتّخاذهما آلة للقمار، وأين هذا ممّا لا يكون كذلك، مع أنّ الإطلاق أعمّ.

ودعوى إرادة مطلق المغالبة من قوله: «كلّ ما قومر عليه» أو «به»[٥] كما ترى، فإنّها بلا بيّنة.

وإطلاقه أحياناً على مطلق المغالبة أو على المغالبة في التفاخر كما يظهر من بعض اللغويّين لايوجب حمل الأخبار عليه، مع أنّ الظاهر من الجوهري في

١ـ الصحاح ٢/ ٧٩٩؛ وأقرب الموارد ٢/ ١٠٣٦.

٢ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٤٨، في حرمة القمار.

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٢٠، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

٤ـ الوسائل ١٣/ ٣٤٩، الباب ٣ من كتاب السبق والرماية، الحديث ٣.

٥ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٤٩، في حرمة القمار.

الصحاح أنّ المستعمل في غلبة التفاخر من قمر يقمُر بضم الميم، وفي المغالبة في اللعب بكسرها.[1]

ورواية إسحاق لاتدلّ إلاّ على استعماله، وهو أعم.

ورواية ابن سيّابة على خلاف المطلوب أدلّ، لأنّ الظاهر منها أنّ المسابقة في المذكورات ليست قماراً وأنّ غيرها قمار حرام، مع أنّ الصدق في جميعها سواء، فلا محالة تحمل الرواية على الإلحاق الحكمي، وتنزيل غير القمار منزلته.

واحتمال أن يكون المراد أنّ غير المذكورات قمار حرام وهي قمار غير حرام[2]. بعيد جدّاً. مع ما عرفت من إباء الآية الكريمة من التخصيص[3] مضافاً إلى أنّ الاستعمال أعمّ.

والإنصاف أنّ الاستدلال للحكم بصدق عنواني القمار والميسر عليه في غيرمحلّه.

كما أنّ الاستدلال له بالآية الكريمة، أي قوله: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...﴾ تارة بأن يقال: إنّ عطف الأزلام على الميسر ظاهر في كونه عنواناً مقابلاً له فيكون الاستقسام بالأزلام محرّماً لا بعنوان القمار، وبإلغاء الخصوصيّة منها عرفاً يستفاد الحكم في مطلق استنقاذ المال باللعب، فإنّ الظاهر المتفاهم منه أنّ كون الأزلام رجساً من عمل الشيطان ليس لخصوصيّة في القداح ولا في عددها ولا في الجزور الّتي كانوا يقتسمونها، بل لاستنقاذ المال بوجه غير مستقيم كالتجارة ونحوها بتوسط الأزلام ونحوها.

١ــ الصحاح ٢/ ٧٩٩.

٢ــ يمكن أن يستفاد من كلام صاحب الرياض، راجع رياض المسائل ٢/ ٤١، كتاب السبق والرماية.

٣ــ راجع ٢/ ٨ من الكتاب.

وأُخرى بقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالبَغْضَاءَ...﴾ [١] بدعوىٰ أنّ ما يوجب ذلك يكون من عمل الشيطان ويجب الاجتناب عنه.

غير وجيه، لأنّ استظهار مغايرة اللعب بالأزلام مع القمار بمجرّد العطف مع عدّ اللغويّين الأزلام قمار العرب[٢]، غير صحيح. وتخصيصه بالذكر لعلّه لأجل التعارف بينهم، لا لأشدّية حرمته من غيرها حتّى يقال: إنّ الشطرنج كأنّه أشدّ كما يظهر من التأكيد والتشديد في أمره.

وإلغاء الخصوصيّة وإن يمكن بالنسبة إلى بعض الآلات، كتبديل الأزلام بالأوراق ونحوها، لكن بالنسبة إلى مطلق اللعب برهن غير ممكن، كالقراءة والخطّ والمصارعة ونحوها.

وقد مرّ أنّ ذيل الآية ليس تعليلاً حتّى يدلّ على حكم غير المورد.[٣]

إمكان الاستدلال بآية التجارة على المطلوب

نعم لايبعد جواز الاستدلال على المطلوب بقوله تعالى: ﴿لاَ تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾.[٤]

بأن يقال: إنّه بعد معلومية أنّ قوله: ﴿لاَ تَأْكُلُوا﴾ كناية، يحتمل أن يكون كناية عن مطلق التصرّفات، فيكون المراد: لاتتصرّفوا في الأموال الحاصلة بالباطل إلاّ ما حصل بتجارة عن تراض.

ويحتمل أن يكون كناية عن تحصيل الأموال بالباطل، فيكون النهي متعلّقاً

١ـ سورة المائدة(٥)، الآية ٩١.

٢ـ راجع المنجد: ٣٠٥، والصحاح ٥/ ١٩٤٣، والقاموس المحيط ٤/ ١٢٧.

٣ـ راجع ٢/ ١٦ من الكتاب.

٤ـ سورة النساء(٤)، الآية ٢٩.

على سبب تحصيلها، فيكون المعنى: لايجوز تحصيل المال بالأسباب الباطلة كالقمار والبخس والسرقة ونحوها.

ويرجّح هذا الاحتمال بالروايات الواردة في تفسيرها:

كصحيحة زياد بن عيسى، قال: سألت أبا عبد الله -عليه السلام- عن قوله عزّوجلّ: ﴿وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ﴾؟ فقال: «كانت قريش يقامر الرجل بأهله وماله، فنهاهم الله عزّ وجلّ عن ذلك»[١].

فإنّ الظاهر منها أنّ الله ـ تعالى ـ نهاهم عن القمار بالمعنى المصدري، لا عن التصرّف في الأموال.

ونحوها رواية العيّاشي عن أسباط بن سالم، قال: كنت عند أبي عبد الله -عليه السلام- فجاء رجل فقال: أخبرني عن قول الله عزّوجلّ: ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ﴾ قال: «يعني بذلك القمار»[٢].

وقريب منها رواية محمّد بن عيسى المروية عن نوادر ابنه.[٣]

وأظهر منها رواية العيّاشي الأُخرىٰ عن محمّد بن عليّ عن أبي عبد الله -عليه السلام- في قول الله ـ عزّ وجلّ ـ : ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ﴾ قال: «نهى عن القمار وكانت قريش يقامر الرجل بأهله وماله، فنهاهم الله عن ذلك».[٤]

١ـ الوسائل ١٢/ ١١٩، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١؛ والكافي ٥/ ١٢٢، باب القمار والنهبة، الحديث ١.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١١٩، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨؛ وتفسير العياشي ١/ ٢٣٥، الحديث ٩٨، في تفسير سورة النساء.

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٢١، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤.

٤ـ نفس المصدر ـ ص ١٢٠ ـ والباب، الحديث ٩؛ وتفسير العياشي ١/ ٢٣٦، الحديث ١٠٣، في تفسير سورة النساء.

ويؤيّده استثناء التجارة عن تراض. فكأنّه قال: لايجوز استنقاذ الأموال بشيء من الأسباب الباطلة، لكن لابدّ وأن يكون بنحو التجارة عن تراض.

فإذا كان النهي متعلّقاً بالأسباب الّتي تحصل بها الأموال كالقمار والبخس والربا والسرقة ــ كما فسّرت بها أيضاً على ما حكي[1] ـ ويكون المعنى: لايجوز تحصيل المال بتلك الأمور، تدلّ الآية بإطلاقها على حرمة كلّ لعب يكون فيه رهن، وكذا لو كان المذكور جزء مدلولها.

واحتمال أن يكون النهي إرشاداً إلى البطلان[2] غير وجيه، لأنّ ما تدخل في الآية غالباً لاتكون من قبيل المعاقدات الّتي تتّصف بالصحّة والبطلان، فلايجوز رفع اليد عن ظاهر النهي الدالّ على التكليف.

والإنصاف أنّ الاستدلال بالآية لا يخلو من وجه، وإن لا يخلو من مناقشة:

بأن يقال: إنّ غاية ما يمكن إثبات دخوله في الآية القمار، لورود روايات فيه يصحّ اسناد بعضها. فحينئذ يمكن أن يكون النهي عن الأكل كناية عن تحصيل المال بأسباب كالقمار مقابل التجارة، لا كالسرقة والخيانة. فمع تعلّق النهي بالتحصيل بالأسباب أو بالأسباب لا يستفاد منه الحرمة التكليفيّة، لظهوره في الإرشاد إلى البطلان وعدم السببيّة، كسائر الموارد من الأشباه والنظائر.

نعم لو قام دليل على دخول السرقة والظلم ونحوهما فيها لأمكن الاستدلال بها بما تقدّم.

مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ القمار الوارد في الأخبار المفسّرة بمعنى الرهن،

١ـ مجمع البيان٣ــ ٤/ ٥٩، في تفسير سورة النساء، الآية ٢٩؛ وأيضاً تفسير أبي الفتوح الرازي ٣/ ٣٦٩.

٢ـ راجع حاشية الفاضل الإيرواني على المكاسب: ٢.

كما قيل: إنّه أصله[١]. فعليه يمكن حفظ ظهور الآية في دلالتها على حرمة التصرّف في الأموال الحاصلة بالباطل.

بل لقائل أن يقول: إنّ إدخال القمار في الآية تعبّديّ لا مفاد لها كتفسير الأوثان بالشطرنج، فلا يجوز رفع اليد عن ظاهرها بدخول مصداق تعبّديّ فيها لا يعلم كيفيّة إرادته ودخوله.

عدم دلالة روايات الميسر على حرمة العمل

وأمّا الروايات فقد استدلّ الشيخ الأنصاري برواية ياسر الخادم عن الرضا ـ عليه السلام ـ قال: سألته عن الميسر؟ قال: «الثفل من كلّ شيء» قال: «والثفل ما يخرج بين المتراهنين من الدرهم وغيره»[٢] وبمصحّحة معمّر بن خلّاد: «كلّ ما قومر عليه فهو ميسر»[٣].

وبرواية جابر عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ، وفيها: قيل: يا رسول الله، ما الميسر؟ قال: «كلّ ما تقومر به حتّى الكعاب والجوز».[٤]

قال ـ رحمه الله ـ: والظاهر أنّ المقامرة بمعنى المغالبة على الرهن.[٥]

والإنصاف عدم دلالتها على المطلوب، فإنّ رواية ياسر تدلّ على حرمة ما يخرج بين المتراهنين، وهو غير مطلوبنا في المقام. وكذا الصحيحة، فإنّ ما قومر

١ـ مجمع البحرين ٢/ ٤٦٣؛ وجامع المقاصد ٤/ ٢٤، في حرمة القمار.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٢١، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

٣ـ الوسائل ١٢/ ٢٤٢، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٤ـ الوسائل ١٢/ ١١٩، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٥ـ المكاسب للشيخ الأعظم :٤٨، المسألة الخامسة عشر من النوع الرابع، في المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدّة للقمار.

عليه هـو المجعول بين المتقـامريـن، وحرمته لاتـدلّ على حرمـة العمل ولـو كان المقامرة بمعنى المغـالبة فيها مع أنّه غير مسلّم بل الظاهـر منها وممّا عبرت بمثلها هو القمار المعروف.

ومن هنا لايصحّ الاستدلال برواية جابر إن كان محطّه الكلّية المذكورة.

وأمّا إن كـان محطّه قولـه: «حتّى الكعـاب والجوز» بدعوى أنّ عـدّ الجوز ممّا قـومر بـه دليـل على أنّ مـا ليس بـآلـة القمار داخـل فيه وملحـق بـه[1]، وبإلغاء الخصوصيّة يثبت الحكم لسائر آلات اللعب برهن.

ففيه ـ مضافاً إلى أنّ اللعب بـالجوز والبيض ممّـا اتّخذ آلة للتقـامر لايبعـد صدق القمار عليـه لأجل ذلك الاتّخاذ ـ أنّ إلغـاء الخصوصيّة منه إلى غيره ممّـا هو غير متّخذ آلة مشكل بل ممنوع، لخصوصيّـة فيما اتّخذ آلة لذلك دون غيره كالتخيّط وتجويد القراءة والسبق بـالسباحة والعدو، إلى غير ذلك. فإلحاق مـا اتّخذ آلة له به لايدلّ على إلحاق غيره به.[2]

الروايات الواردة في باب السبق والرماية

فالعمدة في المقام روايات باب السبق والرماية:

كمرسلة الصدوق المروية في الفقيه في باب حدّ من شرب الخمر وما جاء في الغناء والملاهـي، قال: وقـال الصادق ـ عليه السلام ـ: «إنّ الملائكة لتنفر عنـد الرهان وتلعن صاحبه مـا خلا الحافر والخفّ والريش والنصل، وقـد سابق رسول الله ﷺ

١ـ راجـع مستند الشيعـة ٢/ ٦٣٧، كتـاب القضـاء والشهـادات، المسألة الأُولى في حكـم اللعـب بالحمام....

٢ـ راجع حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي: ١٢٣.

أسامة بن زيد وأجرى الخيل».[1]

قال المحدّث الكاشاني في ذيلها: ويأتي هذا الحديث في باب عدالة الشاهد مسنداً مع ما في معناه، وفي آخره:«وما عدى ذلك قمار حرام».[2]

وما حكى في الباب المشار إليه، روايتان بسند واحد عن العلاء بن سيّابة[3]:

إحداهما: قال: سألت أبا عبد الله -عليه السلام- عن شهادة من يلعب بالحمام؟قال: «لابأس إذا لم يعرف بفسق». قلت: فإنّ من قبلنا يقولون: قال عمر: هو شيطان؟فقال: «سبحان الله، أما علمت أنّ رسول الله ﷺ قال: إنّ الملائكة لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخفّ والريش والنصل، فإنّها تحضره الملائكة، وقد سابق رسول الله ﷺ أُسامة بن زيد وأجرى الخيل».

وثانيتهما: بهذا الإسناد، قال: سمعته يقول: «لابأس بشهادة الّذي يلعب بالحمام، ولا بأس بشهادة صاحب السباق المراهن عليه، فإنّ رسول الله ﷺ قد أجرى الخيل وسابق، وكان يقول: إنّ الملائكة تحضر الرهان في الخفّ والحافر والريش، وما عدىٰ ذلك قمار حرام».

وأنت خبير بما في اجتهاد الكاشاني من كون المرسلة عين المسندة، فإنّ ظاهر الصدوق في المرسلة أنّ قوله:«إنّ الملائكة لتنفر...» من كلام الصادق-عليه السلام- لامنقول عن رسول الله ﷺ وصريح الرواية الأُولىٰ وظاهر الثانية أنّه من كلام رسول الله ﷺ.

مضافاً إلى أنّ الرواية الأُولى الشبيهة بالمرسلة في الفقرات مشتملة على جملة

١ـ الفقيه٤/ ٥٩، كتاب الحدود، ماجاء في الملاهي والقمار، الحديث ٥٠٩٤؛ والوسائل ١٣/ ٣٤٧، الباب ١ من كتاب السبق والرماية، الحديث٦.

٢ـ الوافي المجلد الثاني، الجزء ٩ / ٢٥و٢٦، باب فضل إجراء الخيل والرمي من أبواب الجهاد.

٣ـ الوافي المجلد الثاني، الجزء ٩/ ١٥٠، باب عدالة الشاهد من أبواب القضاء والشهادات.

زائدة، وهي قوله: «فإنّها تحضره الملائكة»، على ما في نسختي: من لا يحضر، والوسائل.

وأمّا الثانية فلا مجال لاحتمال وحدتها مع المرسلة.

فالظاهر استقلال المرسلة، وهي من المرسلات الّتي يشكل طرحها للإرسال. نعم لو كانت عين المسندة وقطعة منها يشكل الاستناد إليها لأجل العلاء بن سيّابة[1]، لكن قد مرّ بُعد ذلك.

وكيف كان فالظاهر من المرسلة حرمة السباق فيما عدى المذكورات.

معنى الرهان الوارد في هذه الروايات

والمناقشة في دلالتها تارة بأنّ الرهان يمكن أن يكون جمع الرهن وهو المال المرهون، أو مصدراً بمعنى جعل المال رهناً لا بمعنى السباق واللعب.

وأُخرى بأنّ نفار الملائكة ولعنها لا يلازمان الحرمة ولا يدّلان عليها، لإمكان نفارهم عن المكروهات أو بعضها سيّما مثل اللعب واللهو ممّا ينافي قداستهم، وأمّا اللعن فقد ورد في المكروهات أيضاً.

كأنّها في غير محلّها، لقوّة ظهور الرواية في الرهان بمعنى السبق سيّما مع استشهاده بمسابقة رسول الله ﷺ أُسامة بن زيد، بل هو دليل على أنّ المستثنى السباق بالمذكورات، فإنّه لو كان المراد المال المرهون أو جعل الرهن دون المسابقة لما كان لاستشهاده بالسباق وجه وكان عليه الاستشهاد بجعل رسول الله ﷺ الرهن، فإذا كان المستثنى ما ذكر يكشف عن المستثنى منه، فلا إشكال من هذه الجهة.

١ـ راجع تنقيح المقال ٢/ ٢٥٧، الرقم ٨٠٣٩.

وأمّا لعن الملائكة وكذا لعن الله ـ تعالى ـ ولعن رسوله ﷺ فالظاهر منه أنّ العمل الموجب له محرّم.

واستعماله أحياناً في مورد الكراهة، كما عن أبي الحسن موسى ـعليه السّلام ـ قال: «لعن رسول الله ﷺ ثلاثة: الآكل زاده وحده، والنائم في بيت وحده، والراكب في الفلاة وحده»[١]، وقد ورد في الدوابّ: «لاتلعنوها، فإنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ لعن لاعنها»[٢]. لاينافي ظهوره في الحرمة.

وقد ورد مادّة اللعن قرب أربعين مورداً في القرآن الكريم لايكون مورد منها في أمر مكروه أو شخص مرتكب له، فراجع[٣]. بل غالب استعماله في موارد التشديد على المحرّمات أو الأشخاص المرتكب لها أو الكفّار والمنافقين والشيطان وأمثالهم، فلا شبهة في ظهوره في الحرمة.

وأوضح منها دلالة رواية العلاء بن سيابة الثانية، بل هي صريحة في المطلوب، لكنّها ضعيفة.[٤]

فالإنصاف أنّ الحرمة لو لم تكن أقوى فهي أحوط، سيّما مع حكاية عدم الخلاف من بعض الأعاظم واستظهاره من جمع، كما قال الشيخ الأنصاري: فلا أظنّ الحكم بحرمة الفعل مضافاً إلى الفساد محلّ إشكال ولا محلّ خلاف كما يظهر من كتاب السبق والرماية وكتاب الشهادة[٥]. انتهى.

١ـ الوسائل٨/ ٣٠٠، الباب ٣٠ من أبواب آداب السفر إلى الحج وغيره، الحديث٧.

٢ـ الوسائل٨/ ٣٥٣، الباب ١٠ من أبواب أحكام الدوابّ، الحديث ٦.

٣ـ راجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم:٦٤٩، مادّة لعن.

٤ـ الوافي، المجلد الثاني، الجزء ٩/ ١٥٠، كتاب الحسبة والأحكام والشهادت، باب عدالة الشاهد من أبواب القضاء والشهادات، وقد مرّ ضعفها في الصفحة السابقة ذيل الرقم ١، فراجع.

٥ـ المكاسب للشيخ الأعظم:٤٨، في المسألة الخامسة عشر من النوع الرابع، في المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدّة للقمار.

وأمّا الاستشهاد بصحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر -عليه السلام- قال: «قضى أمير المؤمنين -عليه السلام- في رجل آكل هو وأصحاب له شاة، فقال: إن أكلتموها فهي لكم، وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا، فقضى فيه: أنّ ذلك باطل لا شيء في المؤاكلة من الطعام، قلّ منه أو كثر، ومنع غرامته فيه»[1] بدعوى أنّ سكوت الإمام -عليه السلام- عن منع اللعب دليل على جوازه وإن كان باطلاً لايوجب غرامة.[2]

ففيه ما لايخفى، فإنّ الاستشهاد إمّا بسكوت الباقر -عليه السلام- عن بيان الحكم،ففيه أنّه بصدد بيان قضاء مولانا أمير المؤمنين -عليه السلام-، ولم يكن لاعب عنده حتّى ينهاه، أو بأنّ سكوته عن بيان منع عليّ -عليه السلام- دليل على عدم منعه -عليه السلام- وهو دليل على الجواز، ففيه أنّه -عليه السلام- بصدد بيان قضائه في الواقعة لامطلق ما وقع فيها، ولهذا لم يذكر كيفية الدعوى والمدّعي والمدّعىٰ عليه. ولعلّ أمير المؤمنين -عليه السلام- نهى عن العمل ولم يكن أبو جعفر -عليه السلام- بصدد نقله، مع أنّ الواقعة كانت قضية خارجيّة لم تظهر حالها، فلا معنى لاستفادة شيء من سكوته.

ثمّ إنّ في الرواية إشكالاً، وهو أنّ نفي الغرامة خلاف القواعد، لأنّ المعاقدة إن كانت فاسدة كان الأكل موجباً للغرامة، لأنّه كالمقبوض بالبيع الفاسد. وما يقال: إنّ الإباحة المالكيّة ترفع الغرامة[3] ليس بشيء، لأنّ ما يوجب رفعها هو الإباحة المطلقة لا في ضمن معاملة فاسدة، فلو باع شاة في بيع فاسد وقال:

١ـ الكافي ٧/ ٤٢٨، كتاب القضاء والأحكام، باب النوادر، الحديث ١١؛ وتهذيب الأحكام ٦/ ٢٩٠، باب من الزيادات في القضايا والأحكام، الحديث ١٠.

٢ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم:٤٨، وحاشيته للعلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي:١٢٣.

٣ـ راجع حاشية الفاضل الإيرواني على المكاسب:٣٨، في حرمة القمار.

خذها وكلها، فهل يمكن دفع الغرامة بالإباحة المذكورة؟

فالأولى أن يقال: إنّ كيفيّة الدعوى والمدّعي والمدّعىٰ عليه غير مذكورة في الرواية، ولم يكن أبو جعفر -عليه السّلام- بصدد بيان تمام الواقعة بل كان بصدد بيان نحو القضاء.

فعليه يحتمل أن يكون المدّعي في الواقعة صاحب الشاة، مع إظهار أصحابه العجز عن الأكل بعد تماميّة المشارطة وقبل التصرّف في الشاة، فأراد أخذ الغرامة الّتي جاءت بعهدة أصحابه بتوهّم صحّة المعاقدة، فمنع أمير المؤمنين الغرامة. والقول بعدم صدق الغرامة عليه وَهْم، فإنّ الغرامة ما يلزم أداؤه من المال، ولهذا يقال للمديون: الغريم. فالمال المشارط عليه يقع على عهدة المتخلّف، فيكون غرامة وصاحبه غريماً.

فمع هذا الاحتمال لا دلالة في الصحيحة على خلاف القواعد، فتدبّر.

حكم المغالبة بغير عوض في غير ما استثني

وأمّا المغالبة بغير عوض في غير ما استثني فقد حكي عن الأكثر عدم جوازها،[1] ويظهر من موارد من التذكرة الاتّفاق عليه.[2]

والظاهر أنّ دعوى العلاّمة معلّلة لا يمكن الاتّكال عليها، سيّما مع عدم تعرّض قدماء أصحابنا لذلك ظاهراً، وسيّما مع تقييد شيخ الطائفة المسابقة على الإقدام وبالمصارعة وبالطيور بعوض في موضوع الحرمة، بل ظاهره في المسابقة

١ـ راجع رياض المسائل ٢/ ٤١، كتاب السبق والرماية؛ والمكاسب للشيخ: ٤٩، المسألة الخامسة عشر من النوع الرابع، في المغالبة بغير عوض في غير ما نصّ على جواز المسابقة فيه.

٢ـ التذكرة ٢/ ٣٥٤، المبحث الثالث من الفصل الأوّل من كتاب السبق والرماية.

بالسفن ونحوها التقييد أيضاً(١)، لاستدلاله بها استدلّ لغيرها، وهو قوله: «لا سبق إلّا في نصل أو خفّ أو حافر».

وكيف كان فقد استدلّ الشيخ الأنصاري عليه بأدلة حرمة القمار وادّعى صدقه على مطلق المغالبة(٢)، وهو كما ترى.

وقد مرّت كلمات اللغويّين المشحونة باعتبار الرهن.(٣)

ولا شبهة في عدم صدقه عرفاً على المغالبة في الخطّ والقراءة والمصارعة وغرس الأشجار وحفر الأنهار والبناء ونحوها مع رهن فضلاً عن عدمه.

والأولى الاستدلال له بمرسلة الفقيه المتقدّمة، قال: قال الصادق ـ عليه السّلام ـ: «إنّ الملائكة لتنفر عند الرهان...».(٤)

بدعوى أنّ المراد بالرهان مطلق المسابقة، كما هو أحد معانيه على ما يظهر من اللغة، بقرينة استشهاده بأنّه «قد سابق رسول الله ﷺ أُسامة بن زيد وأجرى الخيل»، فلو كان مراده من الرهان السباق برهن أو مال الرهانة لما يناسب الاستشهاد بذلك، فتدلّ على حرمة مطلق المغالبة.

ويمكن المناقشة فيه بأنّ الظاهر من الرهان السبق برهن، وإطلاقه على المسابقة لعلّه للمناسبة بينهما ولزوم السباق له، فيكون ذلك قرينة على أنّ مراده من الاستشهاد بالسباق هو ما يشتمل على الرهن، فقد ورد «أنّ رسول الله ﷺ أجرى الخيل وجعل سبقها أواقي من فضّة»(٥)، ولعلّه كان مع أُسامة بن زيد.

١ـ المبسوط٦/ ٢٩١و٢٩٢، كتاب السبق والرماية، في الكلام فيما يجوز المسابقة عليه وما لا يجوز.

٢ـ المكاسب للشيخ :٤٩، في المغالبة بغير عوض.

٣ـ راجع ٢/ ٨ من الكتاب.

٤ـ الفقيه٤/ ٥٩،كتاب الحدود، ما جاء في الملاهي والقمار،الرقم ٥٠٩٤؛ وراجع ٢/ ١٩ من الكتاب.

٥ـ الوسائل ١٣/ ٣٥١، الباب ٤ من كتاب السبق والرماية، الحديث ٤ .وفيه:«وجعل فيها سبع أواقي من فضة».

ويشهد له رواية العلاء بن سيابة، وفيها: «لابأس بشهادة الّذي يلعب بالحمام، ولا بأس بشهادة [صاحب السباق ــ الوافي] المراهن عليه، فإنّ رسول الله ﷺ قد أجرى الخيل وسابق، وكان يقول: إنّ الملائكة تحضر الرهان في الخفّ والحافر والريش، وما سوى ذلك فهو قمار حرام».[١]

فإنّ الظاهر أنّ استشهاده بسباق رسول الله ﷺ وعمله لنفي البأس في سباق صاحب السباق المراهن عليه لا مطلق السباق.

والحمل على مطلقه بدعوى أنّ محطّ نظره مطلق اللعب، كما يظهر من قوله: «يلعب بالحمام» بلا قيد، ومن استشهاده بمسابقة ذاتها، بعيد جداً. بل الأظهر أنّ استشهاده للسبق برهن، واتّكل على وضوح المراد.

ومثله في البعد توهّم أنّ الاستشهاد بقوله ﷺ لا بعمله، أو بعمله في أصل السبق وبقوله فيه برهن. فإنّ كلّ ذلك تكلّف وبعيد عن الأفهام.

فالتشبّث بالمرسلة وكذا برواية ابن سيّابة في غير محلّه.

كالاستدلال بقوله: «لا سبق إلاّ في خف...»[٢]، أو بمثل قوله في الشطرنج وغيره: «إذا ميّز الله بين الحقّ والباطل مع أيّهما يكون؟» قال: مع الباطل. قال: «فلا خير فيه».[٣]

فإنّ قوله: «لا خير فيه» وإن كان كناية عن الحرمة لما مرّ[٤]، لكن لايمكن الالتزام بحرمة مطلق الباطل، لقيام الضرورة والسيرة على خلافها. فلابدّ من حمله

١ـ الوسائل ١٣/ ٣٤٩، الباب ٣ من كتاب السبق والرماية، الحديث ٣؛ والوافي، المجلد الثاني، الجزء٩/ ١٥٠، باب عدالة الشاهد من أبواب القضاء والشهادات.

٢ـ الوسائل١٣/ ٣٤٨، الباب ٣ من كتاب السبق والرماية، الحديث٢.

٣ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٨، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٤ـ راجع ٢/ ١٨ من الكتاب.

على قسم معهود منه. ولايبعد أن يكون المراد به ما في قوله تعالى: ﴿لاَ تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ المفسّر بالقمار[1]، وغاية اقتضاء إطلاقه حرمة أكل المال المتحصّل من الأسباب الباطلة، أو حرمة تحصيل المال بها على ما تقدّم احتماله مع الجواب عنه.[2]

نقل كلام المقنع في المسألة وإمكان المناقشة فيه

ومنه يظهر الجواب عن روايات يظهر منها حرمة مطلق الباطل[3]، أو كلّ ما ألهىٰ عن ذكر الله ونحوها.[4]

نعم في مقنع الشيخ الصدوق: «ولا تلعب بالصوالج، فإنّ الشيطان يركض معك والملائكة تنفر عنك.

وروي أنّ من عثرت دابته فمات دخل النار. واجتنب الملاهي كلّها واللعب بالخواتيم والأربعة عشر وكلّ قمار، فإنّ الصادقين ـ عليهما السلام ـ قد نهوا عن ذلك أجمع»[5]. انتهى.

مع ما في أوّله من الشهادة على أنّ كلّ ما فيه روايات مسندة موجودة في الكتب الأُصوليّة عن المشايخ العلماء الفقهاء الثقات[6]، ومع ما في ذيل هذه

١ـ راجع الوسائل١٢/ ١٢٠و١٢١، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الأحاديث ٨، ٩و١٤؛ والبرهان في تفسير القرآن١/ ١٨٧و١٨٨، الحديثان ١و٤ في تفسير الآية ١٨٨ من سورة البقرة، وأيضاً ١/ ٣٦٣ و٣٦٤، الأحاديث ٤، ٩، ١٠و١١ في تفسير الآية ٢٩ من سورة النساء.

٢ـ راجع ٢/ ٢٦ من الكتاب.

٣ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٨، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥؛ وفيه أيضاً ١٢/ ٢٤٢، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٤ـ راجع الوسائل١٢/ ٢٣٢، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به وخاصةً الحديث ١٥.

٥ـ الجوامع الفقهية: ٣٧، كتاب المقنع، باب الملاهي من الحدود.

٦ـ نفس المصدر، ص ١، في مقدمة الكتاب.

العبارة من الجزم بأنّ الصادقين ـ عليهما السّلام ـ نهوا عن ذلك أجمع، فلا إشكال في سندها.

وأمّا دلالتها فيمكن أن يقال: إنّ الملاهي مطلق آلات اللهو واللعب، كما تشهد به كلمات اللغويّين:

ففي الصحاح: «وألهاه أي شغله». إلى أن قال: «ألهو لهواً إذا لعبت به وتلهيت به مثله».[١]

وفي القاموس: «لها لهواً: لعب، كالتهى، وألهاه ذلك. والملاهي: آلاته».[٢]

وفي المنجد: «لها يلهو لهواً الرجل: لعب»، إلى أن قال: «المِلْهىٰ ـ بالكسر ـ آلة اللهو، الجمع: مَلاه». نعم فيه: «آلات الملاهي: آلات الموسيقى».[٣]

لكن يمكن أن يقال: إنّ الظاهر منه أنّها مصداق من الملاهي بعد تفسير اللهو باللعب.

وفي مجمع البيان: «عن المجاهد: كلّ لعب لهو. وقيل: اللعب ما رغّب في الدنيا، واللهو ما ألهى عن الآخرة».[٤]

فتحصّل من ذلك وجوب اجتناب آلات اللهو واللعب كآلات القمار ونحو الصولجان والكرة، بل يمكن إلغاء الخصوصيّة من الخواتيم والصولجان وإسراء الحكم إلى مطلق اللعب.

وعليه يمكن الاستدلال للمطلوب برواية سماعة، قال: قال أبو عبد الله ـ عليه السّلام ـ: «لمّا مات آدم ـ عليه السّلام ـ شمت به إبليس وقابيل فاجتمعا في الأرض فجعل

١ـ الصحاح ٦/ ٢٤٨٧.

٢ـ القاموس المحيط ٤/ ٣٩٠.

٣ـ المنجد: ٧٣٧.

٤ـ مجمع البيان ٩ـ ١٠/ ٣٥٩، في تفسير سورة الحديد، الآية ٢٠.

إبليس وقابيل المَعازف والملاهي شماتة بآدم ـ عليه السّلام ـ. فكلّ ما كان في الأرض من هذا الضرب الّذي يتلذّذ به الناس فإنّما هو من ذلك».[١]

ويمكن المناقشة في سند المقنع بأن يقال: إنّ ما في أوّله لا يدلّ على توثيق جميع ما في سلسلة السند، لأنّه قال: «إنّي صنفت كتابي هذا وسمّيت كتاب المقنع لقنوع من يقرأه بما فيه، وحذفت الأسناد منه لئلاّ يثقل حمله ولايصعب حفظه ولايملّه(ولايمل. ظ) قارئه. إذ كان ما أُبيّنه فيه في الكتب الأُصوليّة موجوداً مبيّناً عن المشايخ العلماء الفقهاء الثقات رحمهم الله»[٢]. انتهى.

وفيه احتمالان:

أحدهما: أنّه بصدد الشهادة على موجودية ما في المقنع في الكتب الأُصولية، فتكون شهادة على وجدانه فيها، وإنّما ذكرت الأسناد فيها ذكرت لا لإثبات الكتب بل لأغراض أُخر كحفظ السلسلة ورجال الأسانيد كالأسناد الموجودة في عصرنا إلى الكتب الأربعة، وبصدد شهادة أُخرى، وهي توثيق صاحب الأُصول.

وعلى هذا يكون ما فيه بمنزلة رواية صحيحة لو قلنا بقبول توثيق عدل واحد في رجال السند.

وثانيهما: أن يكون بصدد بيان وثاقة طرقه إلى الأُصول لا توثيق أصحابها، بأن يكون قوله: «مبيّناً» حالاً، لا خبراً بعد خبر، فيكون مراده أنّ وجودها في الكتب معلوم مبيّن بوسيلة المشايخ الثقات.

ولعلّ هذا الاحتمال أقرب، لبعد امتياز المقنع عن سائر كتبه سيّما مثل: من لايحضر.

١ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٣، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٢ـ الجوامع الفقهية: ١، في مقدمة كتاب المقنع.

مضافاً إلى أنّ ظاهر قوله:«واجتنب الملاهي كلّها» أنّه نهى عنه، بقرينة قوله:«فإنّ الصادقين ـ عليهما السّلام ـ قد نهوا عن ذلك أجمع». ومعه لايبقى إلاّ إرسال الصدوق، وهو وإن كان من الإرسالات الّتي قلنا: إنّه يشكل طرحها، لكن يحتمل أن يكون مثل اللعب بالخواتيم ونحوها داخلاً في القمار عنده كما قال جمع: إنّ القمار مطلق المغالبة[1]. ومعه لا يبقى ظهور في أنّ كلّ ما ذكرها بعناوينها منهية عنه، مع أنّ عين النواهي غير مذكورة. فمن المحتمل أن لاتدلّ ـ بجهات تقدّم بعضها ـ على الحرمة.



ـــــــــــــــ

١ـ راجع ٢/ ٢٤ من الكتاب.

فرعان:

حرمة المال المأخوذ بالقمار بعنوانه

أحدهما: أنّه هل المأخوذ بالقمار والمال الّذي جعل رهناً محرّم بعنوان ما يقامر عليه زائداً على حرمة التصرّف في مال الغير، كما قلنا في ثمن الخمر والعذرة[1]، أو كان حاله كالمقبوض بالعقد الفاسد؟

يمكن الاستشهاد للأوّل بصحيحة معمر بن خلّاد عن أبي الحسن ـ عليه السلام ـ قال: «النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة، وكلّ ما قومر عليه فهو ميسر»[2].

وقريب منها رواية العيّاشي عن الرضا ـ عليه السلام ـ.[3]

فإنّ الظاهر منهما أنّ ما قومر عليه بمنزلة الميسر، لا بنحو المجاز في الحذف، بل على نحو الحقيقة الادّعائيّة بملاك ترتّب الآثار. فيكون ما قومر عليه بعنوانه محرّماً ومنزّلاً منزلته، وهذا أقرب من جعل الرواية مفسّرة للآية الكريمة، أي: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...﴾، لأنّه مع عدم إشعار فيها لذلك وإنّما احتمال أو ظنّ ناش من ورود الميسر في الآية، مع أنّ الحمل على التفسير يوجب ارتكاب خلاف ظاهر بعيد في الآية، وهو استعمال الميسر وإرادة القمار وما قومر عليه. بل ما ورد في تفسيرها كروايتي جابر[4] ومحمّد بن عيسى[5] ليس فيهما ما قومر عليه، بل فسّر

١ـ راجع ١/ ١٣ من الكتاب.

٢ـ الوسائل١٢/ ٢٤٢، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٩.

٤ـ الوسائل١٢/ ١١٩، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٥ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١٤.

فيهما بما قومر به، فلا وجه لجعل مثل صحيحة معمّر بن خلّاد تفسيراً لها.

مضافاً إلى أنّه لو جعلت مفسّرة أيضاً تدلّ على المقصود ظاهراً، لأنّ الظاهر منها أنّ ما قومر عليه بما هو كذلك داخل فيها ومراد منها، وإن لا يخلو من نحو مناقشة.

وكيف كان لا شبهة في ظهورها فيما ذكرناه، بل يمكن استظهار حرمته على صاحب المال منها أيضاً، بأن يقال: إنّ ما قومر عليه حرام لا بعنوان أكل مال الغير حتّى يقال: لامعنى لحرمته على صاحبه، بل بعنوان انتزاعي آخر هو عنوان ما قومر عليه، فيحرم بهذا العنوان على جميع الناس.

وبعبارة أُخرى:أنّ أخذ مال المقامرة من صاحبه بعنوان الغلبة في القمار والالتزام بمقتضى مقامرتها يجعل المال معنوناً بعنوانٍ محرّم، فلا يجوز لأحد التصرّف فيه ولو صاحب المال.

نعم ، لو أخذ ماله بعنوان أنّ القمار ليس بسبب، لا بأس به ويجوز تصرّفه فيه.

وأمّا احتمال خروج المال شرعاً عن الماليّة بمجرّد حصول التقامر عليه[1] ضعيف جداً، بل مقطوع الخلاف، لكن الاحتمال المتقدّم موافق للأدلّة ولا يخالفه عقل أو نقل. وقد وقع نظيره في الشرع، كحرمة الأكل على مائدة يشرب عليها الخمر[2]. فلا يجوز رفع اليد عن إطلاق الدليل بمجرّد الاستبعاد أو تخيّله.

ولا يتوهّم أنّ ما ذكر نظير ما قيل: في المغصوب إنّه لا يجوز لصاحب المال أيضاً التصرّف فيه[3]. ولايخفى ضعفه،وذلك لأنّ حرمة المغصوب إنّما هو بعنوانه،

١ـ

٢ـ الوسائل ١٧/ ٢٩٩، الباب ٣٣ من أبواب الأشربة المحرّمة.

٣ـ

وهو التسلّط على مال الغير والاستيلاء عليه، وحرمة تصرّفه باعتبار التصرّف في مال الغير عدواناً، فلا معنى لحرمته على صاحب المال، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الحرمة متعلّقة بعنوان آخر غير التصرّف في مال الغير، فتدبّر.

دلالة الكتاب والسنّة على أنّ القمار من الكبائر

الثاني: القمار بأقسامه من الكبائر، لظاهر قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾[1]. ولا ينافيه قوله تعالى: ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾، لأنّ أكبريّته منها لا تنافي كونه كبيرة في نفسه كما يقتضيه صدر الآية.

وفي رواية عليّ بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام ـ في باب تحريم الخمر ـ قال: «فأمّا الإثم في كتاب الله فهي الخمر والميسر، وإثمهما كبير كما قال الله عزّ وجلّ».[2]

ولروايتي الفضل بن شاذان وأعمش الواردين في عدّ الكبائر[3]. وفي سندهما ضعف وإن قيل إنّ سند الأُولى بأحد طرقه لا يخلو من حسن بل صحّح بعضهم ذلك[4]، وقال الشيخ الأنصاري في باب الكذب: إنّه لا يقصر عن الصحيح[5] وسيأتي الكلام فيه.[6]

ويمكن الاستدلال على المطلوب برواية عليّ بن إبراهيم في تفسيره عن

١ـ سورة البقرة(٢)، الآية ٢١٩.

٢ـ الوسائل ١٧/ ٢٤٠، الباب ٩ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١٣.

٣ـ الوسائل ١١/ ٢٦٠، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديثان ٣٣و٣٦. وأيضاً الأوّل في عيون أخبار الرضا ـ عليه السلام ـ ٢/ ١٢٦. والثاني في الخصال ٢/ ٦١٠.

٤ـ القائل هو المامقاني، راجع تنقيح المقال ٢/ ٢٣٢، الرقم ٧٥٤٢.

٥ـ المكاسب للشيخ: ٤٩، في المسألة الثامنة عشر من النوع الرابع، في الكذب.

٦ـ راجع ٢/ ٨٣ من الكتاب.

أبي الجارود في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِر...﴾ وفي آخرها: «وقرن الله الخمر والميسر مع الأوثان».[١]

ولا ريب في أنّه ليس مراده من الإخبار بالمقارنة بينهما صرف الإخبار بأمر ضروريّ لا فائدة فيه، بل مراده بيان عظمة خطبهما وحرمتهما وأنّه لهذه جعلهما قريناً للشرك.

ولعلّه تشير إلى ذلك ما دلّت على أنّ شارب الخمر كعابد وثن[٢]، وما دلّت على أنّ الرجس من الأوثان الشطرنج.[٣]

وقد استدلّ أبو عبد الله ـ عليه السّلام ـ في رواية عبد العظيم الحسني الصحيحة على أنّ شرب الخمر من الكبائر بقوله: «لأنّ الله عزّ وجلّ نهى عنها كما نهى عن عبادة الأوثان»[٤]. وهو إشارة إلى الآية المتقدّمة، وليس مراده مجرّد تعلّق النهي بهما. بل المراد أنّ النهي عنهما مقارنان أو مشابهان في الكيفيّة، فتدلّ على أنّ الخمر والميسر في العظمة والكبر كعبادة الأوثان وليس الاقتران بينهما لصرف الجمع في التعبير بلا نكتة.

ويمكن الاستدلال عليه بما دلّت على أنّ الشطرنج كبيرة، كرواية أبي بصير المحكيّة في مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ قال: «بيع الشطرنج حرام، وأكل ثمنه سحت، واتّخاذها كفر، واللعب بها شرك، والسلام على اللاهي بها معصية وكبيرة موبقة، والخائض يده فيها كالخائض يده في لحم

١ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٩، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢؛ وتفسير القمّي ١/ ١٨١، في تفسير الآية ٩٠ من سورة المائدة.

٢ـ الوسائل ١٧/ ٢٥٣، الباب ١٣ من أبواب الأشربة المحرّمة.

٣ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٧، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديثان ١ و٣.

٤ـ الوسائل ١١/ ٢٥٢، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ٢.

الخنزير...».[١]

وهي كما ترى تدلّ على المقصود بجهات عديدة تظهر بالتأمّل فيها والمراجعة إليها. واشتمالها على ما يجب تأويله وهو قوله:«لا صلاة له حتّى يغسل يده» لايوجب الوهن فيها، كما أنّ الاستبعاد من بعض فقراتها لا يوجب ذلك.

وتدلّ عليه مرسلة ابن أبي عمير[٢] ورواية زيد الشحّام[٣] عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ، وفيهما: قال:«الرجس من الأوثان، الشطرنج». بناءً على أنّ المراد تنزيله منزلته، تأمّل.

ويؤيّده رواية الحسين بن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ قال: «يغفر الله في شهر رمضان إلاّ لثلاثة: صاحب مسكر، أو صاحب شاهين، أو مشاحن».[٤]

وقريب منها رواية عمر بن يزيد.[٥]

وهما وإن كانا في المزاولين بهما لكن تشعران أو تدلاّن على عظمتهما.

إلى غير ذلك، فلا ينبغي الشبهة في كونه كبيرة.

ويتمّ المقصود في سائر أنواع القمار بعموم التنزيل في صحيحة معمّر بن خلاّد عن أبي الحسن ـ عليه السّلام ـ المتقدّمة.[٦]

١ـ كتاب السرائر ٣/ ٥٧٧، في مستطرفاته عن جامع البزنطي؛ والوسائل ١٢/ ٢٤١، الباب ١٠٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٧، الباب ١٠٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١.

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٦.

٥ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٤.

٦ـ الوسائل ١٢/ ٢٤٢، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١؛ وراجع أيضاً ٢/ ٤٢ من الكتاب.

فلا يبعد استفادة التسوية بين أنواعه. بل لا يبعد أن يكون مراده من ذلك نفي الفرق بين الشطرنج وغيره، سيّما مع قوله: «وكلّ ما قومر عليه فهو ميسر».

نعم، إنّه يستفاد من ذيل صحيحة معمّر أنّ التصرّف فيما قومر عليه أيضاً كبيرة، لإطلاق التنزيل والهوهويّة.

ويمكن الاستدلال عليه بموثّقة السكوني عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ قال: «كان ينهى عن الجوز يجيء به الصبيان من القمار أن يؤكل» وقال: «هو سحت»[1]. بضميمة روايتي الفضل بن شاذان وأعمش[2]، وقد عدّ السحت فيهما من الكبائر، فينقّح موضوعهما بالموثّقة، لكنّهما ضعيفتان.[3]



١ـ الوسائل ١٢/ ١٢٠، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٢ـ الوسائل ١١/ ٢٦٠ و...، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديثان ٣٣ و٣٦.

٣ـ راجع ٢/ ٤٤ من الكتاب.

حرمة الكذب

في الجملة من الضروريات

ماهية الصدق والكذب

المسألة الخامسة: في الكذب.وقد اختلفوا في ماهيّة الصدق والكذب. والمشهور أنّ الأوّل مطابقة الخبر للواقع، والثاني مخالفته له.[1]

وقد يقال: إنّ الأوّل مطابقة الحكم للواقع، والثاني مخالفته له، وأنّ رجوع الصدق والكذب إلى الحكم أوّلاً وبالذات، وإلى الخبر ثانياً وبالواسطة.

قال به التفتازاني[2]. وهذا بوجه نظير قول من قال:«إنّ الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة»[3] إن كان مراد التفتازاني بالحكم الإدراك الذهني والحكم النفسي، وسيجيء الاحتمالات في كلامه.

أقول: لا شبهة في أنّ الكلام بنفسه مع قطع النظر عن صدوره من متكلّم مريد دالّ على المعنى. فلو نقشت بواسطة الحوادث الكونيّة كلمة:«السماء فوقنا»، و«السماء تحتنا» فلايمكن أن يقال:إنّا لا نفهم منهما شيئاً أصلاً، أو هما لا يحكيان عن مدلولهما، أو يقال: إنّ المدلول منهما شيء واحد، أو إنّ مدلولهما ليس موافقاً

١ـ كتاب المطوّل: ٣١، في مبحث الخبر.

٢ـ نفس المصدر.

٣ـ شرح الإشارات ١/ ٣٢، الجزء الأوّل في المنطق، إشارة إلى اللفظ المفرد والمركّب(٧).

و لا مخالفاً للواقع. فعليه تكون الجملة الأُولىٰ صادقة، والثانية كاذبة.

وتوهّم أنّ ما يحكيان عنه ليس بنحو الدلالة، بل بنحو الخطور لأُنس الذهن[١]، خلاف الوجدان. وهو أصدق شاهد على عدم الفرق في الدلالة بين الكلام الصادر من متكلّم شاعر وبين الصادر من غيره.

فبطل القول بأنّ الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة[٢]، أو الوضع عبارة عن التعهّد بإرادة المعنى من اللفظ[٣]، أو أنّ الدلالة عبارة عن إبراز ما في الضمير وما فيه حاك عن الواقع.[٤]

مضافاً إلى أنّ الكلام الصادر من المتكلّم لا يحكي إلاّ عن الواقع ونفس الأمر مستقيماً، من غير دلالة على المعاني الذهنيّة وصورها، وهو وجدانيّ جدّاً. فيكون الصدق والكذب من صفات الخبر أوّلاً وبالذات، وإنّما يتّصف المتكلّم بكونه صادقاً أو كاذباً لأجل إخباره. فلا محالة تكون سعة اتّصافه بالصادق والكاذب تابعة لإخباره، لعدم إمكان أن يكون الخبر صادقاً وقد أخبر به المتكلّم ومع ذلك لايكون صادقاً، وكذا في الكذب.

لكن ترى في العرف والعادة عدم إطلاق الكاذب على الخاطئ والمشتبه، فلايقال لمن صنّف كتاباً مشتملاً على أحكام اجتهادية مخالفة للواقع: «إنّه كاذب»، ولا لمن أخبر بإعطاء شيء لزيد غداً فمنعه مانع عنه: «إنّه كذب وإن كان معذوراً».

وبالجملة إنّ العرف يطلقون على مثله الخطاء والاشتباه أو نحوهما، ولا يقال:

١ـ راجع نهاية الأفكار١ـ٢/ ٦٤، في مباحث الألفاظ؛ ووقاية الأذهان:٨١، في مبحث الوضع.

٢ـ شرح الإشارات١/ ٣٢، الجزء الأوّل في المنطق، إشارة إلى اللفظ المفرد والمركّب(٧).

٣ـ راجع وقاية الأذهان: ٦٢، في حقيقة الوضع.

٤ـ راجع فوائد الأُصول١ـ٢/ ٣٠، في مباحث الألفاظ.

«إنّه كاذب» أو «كذب فلان». ولازم ذلك أن يكون أمثال ذلك خارجة عن الصدق والكذب بالمعنى المصدريّ، وإن لم تخرج عن أحدهما بمعنى حاصل المصدر أي نفس الكلام.

ويظهر من المنجد دخالة الاعتقاد فيه، قال:«كذب، ضدّ صدق: أخبر عن الشيء بخلاف ما هو مع العلم به».[١]

ثمّ إنّ ما ذكرناه غير مقالة النظّام[٢]، فإنّه لم يفرّق بين الكلام والمتكلّم، أي بين الصدق والكذب وبين الصادق والكاذب، بل الظاهر عدم التزام أحد به.

ويمكن أن يقال:إنّ عدم انتساب إلى المفتي بالأحكام المخالفة للواقع، وكذا غيره المخبر بمقالة كاذبة مع اعتقاده صدقها، وأمثال ذلك، إنّما نشأ من أدب العشرة واحتراز الناس عن استعمال لفظ يشعر بالذم أو يدلّ عليه، وانتسابه إلى غيره ولو مع إرادة خلاف ظاهره وإقامة قرينة عليه. والظاهر من قوله: «كذب فلان» أو «هو كاذب في مقالاته» أنّه كذب عمداً، ولا أقلّ من إشعاره بذلك، وهو نحو إهانة بالطرف أو خلاف أدب.

بل قد يكون سلب انتساب بعض القبائح موجباً للهتك والإهانة، فيحترز الناس عنه، فإنّ في السلب أيضاً إشعاراً بالذم، فلا يقال للرجل الشريف:«إنّه ليس بسارق ولا زان».

فعدم انتساب الكذب، للاحتراز عن الإهانة. ولهذا نرى احترازهم عن ذلك مختلفاً باختلاف عظمة الطرف، فاستعمل الخطاء والاشتباه ونحوهما مكانه وشاع الاستعمال فصار منشأ لتوهّم عدم الصدق، وإلاّ فلا ينبغي الإشكال في

١ـ المنجد:٦٧٨.

٢ـ كتاب المطوّل:٣٢، في مبحث الخبر.

صدق الكاذب على من أخبر بكلام مخالف للواقع.

وإنّما يختصّ ما ذكرناه بالكلام والأقوال دون الأفعال، فيقال لمن شرب الخمر خطاء: إنّه شربها،وهكذا. فلعلّه لكثرة الابتلاء بالأقوال المخالفة للواقع خطاء، فإنّ الكتب ملؤ من ذلك، فصارت كثرة استعمال الخطاء ونحوه منشأ لذلك، بخلاف الاشتباه في الأفعال، فإنّ الابتلاء بها قليل في موارد الاستعمال، فتدبّر.

كلام التفتازاني في المقام وما فيه من المناقشة

ثمّ إنّ التفتازاني فسّر قول صاحب التلخيص: «صدق الخبر مطابقته للواقع» بمطابقة حكمه.

فلا يخلو مراده منه عن أن يكون إمّا الحكم النفساني والإدراك بأنّ هذا ذاك أو غيره، أو الإدراك بوقوع النسبة أو لا وقوعها. كما يؤيّده قوله بعد ذلك ـ في مقام الجواب عن الإشكال بأنّ القضيّة المشكوك فيها ليست متّصفة بصدق ولا كذب لعدم الحكم فيها ـ: «إنّ الحكم بمعنى إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، وحكم الذهن بشيء من النفي والإثبات وإن لم يتحقّق لكن إذا تلفّظ بالجملة الخبريّة مع الشكّ، بل مع القطع بالخلاف، فكلامه خبر لا محالة»[1]. انتهى ملخّصاً.

فيكون حاصل مراده أنّ إدراك النفس وحكمها بأنّ هذا ذاك، أو إدراكه بوقوع النسبة أو لا وقوعها متّصف بالكذب أوّلاً وبالذات، ولأجله يتّصف الخبر به.

وفيه ما لايخفى، فإنّ لازمه أنّ المخبر بقوله: «السماء تحتنا» مع اعتقاده بأنّها فوقنا لا يكون صادقاً ولا كاذباً، ولا مقالته صدقاً ولا كذباً، لأنّ اعتقاده وإدراكه

ــــــــــــ

١ـ كتاب المطوّل: ٣٢، في مبحث الخبر.

موافق للواقع، و إخباره مخالف له ولاعتقاده، فلا يكون إخباره صادقاً لمخالفته لهما، ولا كاذباً لأنّ موصوفيّة الكلام بالكذب على هذا المبنى يكون ثانياً وبواسطة الإدراك النفساني المخالف للواقع، وليس الأمر كذلك هاهنا، فتدبّر.

أو كان مراده من الحكم إيقاع المتكلّم وجعله الخبر للمبتدأ.

وفيه أنّ هذا فعل المتكلّم وليس له محكي يطابقه أو لا يطابقه.

أو كان مراده منه النسبة الحكميّة.

وهو مع كونه خلاف ظاهرهم مقدوح فيه بأنّ النسبة الحكميّة التصوريّة ليس لها واقع محكي يطابقها أو لا يطابقها، والتصديقيّة منها عين الخبر، فإنّه ليس إلّا ما يحكي عن كون هذا ذاك أو هذا لذاك.

ولو كان مراده منه الحكم بالوقوع أو اللا وقوع.

يرد عليه ـ مضافاً إلى ما تقدّم ـ أنّ الحكم الكذائي مجرّداً عن متعلّقه لا يتّصف بالصدق والكذب، بل لا تحقّق له، وباعتبار متعلّقه يتّصف ثانياً وبالعرض بهما، لما عرفت من أنّ الجملة الخبريّة تدلّ على مفادها ولو لم يصدر من متكلّم شاعر، فالحكم بالوقوع واللا وقوع لا دخالة له لاتّصافها بهما.

الكذب غير متقوّم بالقول واللفظ

ثمّ إنّ الظاهر أنّ الكذب لا يتقوّم بالقول واللفظ، بمعنى كونه قولاً خارجاً من الفم معتمداً على المخارج مخالفاً مضمونه للواقع، حتّى لا تكون الإشارة والكتابة بل المبالغات والكنايات والمجازات كذباً، فإنّ الإشارة والكتابة ليستا ألفاظاً، بل الأُولى فعل والثانية نقش حاك عن الواقع.

وفي المبالغات وتاليتيها لم تستعمل الألفاظ في المعاني الّتي يراد الإخبار بها

جدّاً، وليست من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له حتّى المجازات، على ما هو التحقيق من أنّها من قبيل الحقائق الادّعائيّة، لا كما ذكره السكّاكي في الاستعارة [1]، بل باستعمال اللفظ في معناه الموضوع له وتطبيق المعنى على المراد الجدّي ادّعاءً.

ففي مثل «زيد أسد» استعمل لفظ الأسد في معناه، وادّعي أنّ زيداً مصداق لماهيّة الأسد، فعليه لايكون قوله ذلك مع عدم شجاعة زيد كذباً.

أمّا بالنسبة إلى المفاد الاستعمالي فلعدم تعلّق الإرادة الجدّية به، وسيأتي اعتباره في الصدق والكذب لا الجدّ مقابل الهزل بل مقابل الاستعمال.

وأمّا بالنسبة إلى المعنى المراد، أي الإخبار بالشجاعة، فلعدم التلفّظ به.

وأوضح منها الحال في الكنايات والمبالغات.

ولا مطلق الإيصال إلى خلاف الواقع والإفهام له والدلالة عليه ـ حتّى يكون مثل نصب علامة الفرسخ على ما دونه للدلالة على الفرسخ، وإظهار الكلام جزماً لإفهام اعتقاده بمضمونه، والأذان قبل دخول الوقت للإعلام بدخوله، والمشي على زيّ الأشراف والأغنياء لإراءة خلاف ما هو عليه ـ كذباً، ولازمه أن يكون في بعض الأحيان كذب واحد أكاذيب كثيرة، بل غير محصورة، كمن أخبر بأنّ اليوم الكذائي جمعة، وكان سبتاً، فإنّ لازم كونه جمعة أن يكون بعده سبتاً،وبعد بعده أحداً، وهكذا، وقبله خميساً، وقبل قبله أربعاء، وهكذا، والالتزام بها كما ترى.

بل الظاهر أنّ الكذب بالمعنى المصدري عرفاً عبارة عن الإخبار المخالف للواقع [2]، والإخبار لم ينحصر باللفظ والقول الخارج من الفم، بل يشمل الكتابة

١ـ كتاب المطوّل: ٣٠٧، في مبحث الاستعارة.

٢ـ راجع مجمع البحرين ٢/ ١٥٧.

والإشارة ونحوهما عرفاً كما يطلق على ما في الصحف والمجلّات واليوميّات.

وفي مثل المجازات وتاليتيها يكون المتكلّم مخبراً عن لازم كلامه لا عن مضمونه.

فالقائل بأنّ زيداً كثير الرماد أخبر عن سخائه. فلو لم يكن زيد سخياً ولم يكن في كلامه تأوّل آخر يكون المخبر كاذباً والخبر كذباً، وكذا في النظائر.

وفي مثل جعل النصب دون الفراسخ إذا لم يكتب عليها أنّ هذا رأس الفرسخ لم يكن مجرّد الوضع إخباراً وكذباً عرفاً، والمؤذّن قبل الوقت لم يخبر بالوقت، والماشي على غير زيّه لم يخبر بشيء ولا يقال: إنّه أخبرني بكذا، ولوازم المخبر عنه ليست بإخبار، بل الإخبار إنّما هو عن الملزوم، وهي لوازم المخبر عنه.

وما ذكرناه هو الموافق لفهم العرف. فعليه ليس الإخبار أو الخبر عبارة عن القول أو اللفظ المحتمل للصدق والكذب بل أعمّ منه وممّا قام مقامه، لكن لا بنحو يشمل مطلق ماله حكاية.

ولعلّ السرّ فيه أنّ الصدق والكذب عبارة عن إلقاء الجملة الخبريّة لإفادة مضمونها أو لإفادة جملة أُخرى.

فتندرج فيهما المجازات والمبالغات والكنايات إذا أُريد بها الإخبار، وكذا يدخل الكتابة، وإن احتمل فيها ما يأتي في الإشارة، وهو أنّ الإشارة المستعملة مكان الجملة الإخباريّة كالإشارة بـ«نعم» و«لا» في جواب هل زيد قائم؟ فالظاهر أنّ إطلاق الصدق والكذب عليها باعتبار قيامها مقام القول عرفاً، بخلاف سائر الأفعال الحاكية عن خلاف الواقع، فإنّها ليست من مقولة الأخبار والأقوال ولا نائباً منابها، بل لها دلالة مستقيمة على الواقع في مقابل الأخبار.

فأذان المؤذّن قبل الوقت ليس بكذب، لأنّ مقالته، أي فصوله بما أنّها حاكية

عن معـانيها، لا تحكـي عن دخول الـوقت لا مطـابقة ولا التزامـاً، بل إيقـاع هذا العمل كاشف عن دخول الوقت للتعارف والعادة.

ففرق بين الأعمال القـائمة مقام الأقـوال، وغيرها ممّا هـي كاشفة عـن واقع لزوماً.

وأمّـا لوازم المخبر بـه في المثال المتقـدّم، أي الإخبـار بأنّ هـذا يوم السبـت، فـلا يقال فيهـا: إنّـه أخبر بأُمـور غير محصورة لأنّـه لم يخبر إلاّ عـن يوم السبـت، واللوازم المذكورة لوازم المخبر عنه الوحداني. ففي قوله: زيد طويل النجاد، إخبار عن طول قامته أو شجاعته، لا عن طـول النجاد، بخلاف قوله: هذا يوم السبت، فإنّه إخبار عن مضمونه، لا عن الأيّام الأُخر.

هل يتوقّف الكذب على إفهام مخاطب أم لا؟

ثمّ إنّ الكذب هل يتقوّم على إفهام الغير مضمون الجملة، فلا يقال للجملة الّتـي لا مخاطب لها: إنّها صـدق أو كـذب، أو لا يتـوقّف إلاّ على صـدور الجملـة المخالفة للواقع من المتكلّم؟

يمكن أن يقـال: إنّ الصدق والكذب متفـرّعان على الحكـاية عن الـواقع، والحكايـة فرع الدلالـة أو هي هي، ومعنى الـدلالة الفعلية على شيء كـون الكلام هادياً ومرشداً إلى الواقع أو إلى مفـاد الجملة المنطبق عليه، والدلالة الفعليّة بما أنّها مـن الأُمور الإضـافيّـة تحتـاج إلى الأطراف مـن الـدالّ والمدلـول والمدلول عليـه، فلا يتّصف الكلام بالدلالة الفعليّة إلاّ إذا كان عند المتكلّم مخاطب مهدي بكلامه بالفعل إلى مضمون الجملة الحاكية عن الواقـع، ومع فقد المهدي بالفعل لا تكون الدلالة والهداية فعليّة، لأنّ المتضـايفين متكافئـان قوّة وفعلاً، بل يكون الكلام دالاً اقتضاءً، أي له اقتضاء الدلالة لا فعليتها، وليس المتكلّم مهديّاً وهادياً باعتبارين،

لأنّ كلامه ليس هادياً له إلى الواقع أو إلى مدلوله التصديقي.

ويؤيّد ذلك ما قال المحقّق الطوسي ـ رحمه الله ـ بلفظه: «دلالة اللفظ لمّا كانت وضعيّة كانت متعلّقة بإرادة المتلفّظ، الجارية على قانون الوضع، فما يتلفّظ به ويراد به معنى مّا ويفهم عنه ذلك المعنى يقال: إنّه دالّ على ذلك المعنى».[1]

وقول شارح حكمة الإشراق: «فالدلالة الوضعيّة تتعلّق بإرادة اللافظ، الجارية على قانون الوضع. حتّى إنّه لو أطلق وأراد به معنى وفهم منه لقيل: إنّه دالّ عليه، وإن فهم غيره فلا يقال: إنّه دل عليه».[2]

وهما كما ترى ظاهران في أنّ الدلالة كما هي متوقّفة على إرادة اللافظ، متوقّفة على فهم المخاطب، فإذا لم يدلّ الكلام على مضمونه فعلاً لا يعقل مطابقته للواقع ومخالفته، لكونهما متفرّعتين على الحكاية والدلالة، ومع فقدهما لايتّصف الكلام بالصدق والكذب، والمتكلّم بالصادق والكاذب، بل لازم ذلك عدم الكذب في الأخبار الّتي لا تفيد المخاطب فائدة خبرية، كقوله: «السماء تحتنا» لمن يعلم مخالفته للواقع. فيعتبر فيه أن يكون الكلام دليلاً وهادياً بالفعل إلى الواقع، ومع العلم ليس كذلك.

ويمكن أن يناقش فيه بأنّ الكذب ليس عبارة عن مخالفة مضمون الجملة بعد الدلالة بهذا المعنى الّذي ظاهر كلام العلمين المتقدّمين، أي بعد إرادة المتكلّم وفهم السامع، بل الصدق والكذب عبارة عن موافقة مضمونها ومخالفته للواقع. فحينئذٍ يقال: إنّ جملة «السماء تحتنا، والسماء فوقنا» لا محالة يكون لهما مضمون ومعنى مع قطع النظر عن فهم السامع، وإلّا لزم أن لا يفهم منهما معنى إلّا على

١ـ شرح الإشارات ١/ ٣٢، الجزء الأوّل في المنطق، إشارة إلى اللفظ المفرد والمركّب.

٢ـ شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي: ٣٦، المقالة الأُولى في المعارف والتعاريف، الضابط الأوّل في دلالة الألفاظ.

وجه دائر، فإذا كان لهما مضمون فلا محالة يكون معنى تصديقي لا تصوري، ولازمه مخالفة الأُولى للواقع دون الثانية، وهما الصدق والكذب، فإذا صدرتا من المتكلّم بنحو الجدّ يتّصف لا محالة بالصادق والكاذب.

فالدلالة بالمعنى المتقدّم غير دخيلة في صدق الكلام والمتكلّم وكذبهما.

ولو سلّمت دخالتها فيهما فيمكن أن يقال: إنّ الدلالة عبارة عن كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، فهذا المعنى التعليقي حقيقة الدلالة، فلا تكون الدلالة اقتضائيّة وتعليقيّة، بل معناها عبارة عن أمر تعليقي حاصل بالفعل، فالكلام بهذا المعنى دالّ بالفعل على معناه، لأنّه بحيث يلزم من فهمه فهم المعنى، وهو أمر فعلي، أي هذا الأمر التعليقي حاصل بالفعل.

ولعلّ مراد العَلَمَين ليس ما يوهم ظاهر كلامهما، بل يكون مرادهما أنّ اللفظ إذا أُطلق وأُريد به المعنى بالإرادة الاستعماليّة وكان بحيث يفهم منه المعنى على قانون الوضع، كان دالاً. فقوله: «رأيت أسداً» إذا أُريد به الرجل الشجاع من غير قيام قرينة لا يدلّ عليه، لعدم كونه مفهماً للمعنى المقصود، بخلاف ما إذا عمل المتكلّم بقانون الوضع وأقام القرينة، فإنّه يدلّ على المعنى. وكذا الحال في مخالفة قانون الوضع لو أطلق اللفظ وأراد المعنى الحقيقي لكن أقام قرينة المجاز.

فعليه لايكون مرادهما ممّا ذكرا تبعية الدلالة للإرادة ولا تبعيّتها لفهم المخاطب فعلاً بوجه، تأمّل.

ثمّ إنّ ما ذكرناه أخيراً متفرّعاً على ما تقدّم غير وجيه، لأنّ باب دلالة الألفاظ على معانيها غير باب مطابقة مضمون الكلام لنفس الأمر، والثاني ليس من باب الدلالة في شيء، وما هو من بابها عبارة عن إحضار المعاني في ذهن المخاطب بإلقاء الكلام، وهوحاصل في الإخبار الضروري الصدق أو الكذب.

ولو قلنا: بأنّ الدلالة عبارة عن إرشاد المخاطب إلى معاني الألفاظ تكون في المقام حاصلة أيضاً، فإنّها لامحالة تحضر المعاني في ذهن المخاطب، وكونها ضرورياً غير مربوط بالدلالة.

هل تتّصف المبالغات والمجازات والكنايات بالصدق والكذب أم لا؟

ثمّ إنّ المبالغات والمجازات والكنايات إنّما تتّصف بالصدق والكذب إذا أُريد بها الإخبار عن واقع ولو كان لازماً لها، دون ما أُريد بها إنشاء المدح والذم، فإنّها لاتتّصف بها بالغة ما بلغت. وفهم المعنى التصديقي عن الإنشاء ليس بمخبر به، نظير إنشاء البيع الّذي ينتقل الذهن منه إلى كون البائع سلطاناً عليه، وإنشاء الزواج الدالّ على كون المرأة خليّة، فلا تتّصف لأجله بهما.

وأمّا قضيّة جواز مدح من يستحق الذم أو العكس فهي أمر آخر.

الميزان في صدق المتكلّم وكذبه

ثمّ إنّ التحقيق أنّ الميزان في صدق المتكلّم وكذبه استعمال الجملة الإخباريّة في معنى موافق أو مخالف للواقع، فمع عدم الاستعمال فيه، أو الاستعمال في معنى مخالف لظاهر الكلام المخالف للواقع لم يكن كاذباً إذا كان المعنى المراد موافقاً للواقع.

فالمتلفّظ بألفاظ مهملة لا يكون كاذباً إذا لم يستعملها في معنى. وكذا المتلفّظ بألفاظ لا يعلم اللافظ أنّها موضوعة أو مهملة، أو لا يعلم مضمون الجملة مطلقاً، أو لا يعلم أنّها إنشائيّة أو إخبارية، كلّ ذلك بشرط عدم الاستعمال في خصوص معنى مخالف للواقع ولو غلطاً وعلى خلاف قانون الوضع.

ولو علم أنّ لها معنى كاذباً إجمالاً من غير العلم بخصوص المعنى ولو إجمالاً، فلا يبعد عدم الاتّصاف به، ويحتمل الاتّصاف إذا ألقى الكلام لإفادة المعنى الواقعي، ولو علم أنّ مضمونها إمّا هذا أو ذاك وكان أحدهما موافقاً والآخر مخالفاً، فإن أُلقي الكلام بلا استعمال في المعنى الكاذب أو في المعنى الواقعي لا يكون كاذباً، وإلاّ فعلى الأوّل كاذب وعلى الثاني لو صادف المخالفة لا يبعد أن يكون كاذباً.

ولو علم أنّ الجملة موضوعة لخصوص معنى غير موافق للواقع لكن لايعرف معنى ألفاظها، بأن لا يعلم أنّ في قوله: «رأيت أسداً» أيّ لفظ بمعنى الحيوان المفترس وإن علم أنّ مضمون الجملة مفيد لرؤيته، فحينئذٍ إن استعمل مجموع الجملة في المعنى يكون كاذباً مع عدم الموافقة، وإن لم يكن استعماله على قانون الوضع وكان غلطاً، نظير أن يستعمل الأسد في رجل بلا نصب قرينة وقال: «رأيت أسداً» وأراد زيداً وكان مخالفاً للواقع، فإنّه كاذب بلحاظ هذا الاستعمال، وإن كان صادقاً بحسب ظاهر لفظه بأن رأى أسداً.

وبالجملة الميزان في الكذب والصدق مخالفة المعنى المستعمل فيه وموافقته للواقع، لا صحّة الاستعمال.

هذا إن استعمل مجموع الجملة في المعنى بلا لحاظ استعمال المفردات.

وأمّا إن لاحظ استعمالها، فإن استعمل خصوص بعض الألفاظ في خصوص بعض المعاني و إن كان الاستعمال خطأً يتّصف بالكاذب والصادق.

وإن ألقى الكلام بلا إرادة استعمال ألفاظه في معانيه بل لغاية فهم المخاطب العارف بالمعنى لا يكون كاذباً على إشكال.

ولو ألقى الكلام ليكون كلّ لفظ منه حاكياً عن معناه الواقعي فالظاهر

الاتّصاف إن أراد من الألفـاظ معانيها الواقعيّـة وإن لم يعرفها، نظير الاستعمال في المعلوم بالإجمال أي واقعه المعلوم عند الله تعالى.

هل تكون التورية وخلف الوعد من الكذب أم لا؟

وممّـا ذكرنـاه من اعتبـار الاستعمال في المعنى المخـالف للـواقع في الكـذب لا يبقى إشكـال في عدم كـون التوريـة كذبـاً، ضرورة أنّ الموَرّي استعمل الجمـل في المعاني الموافقة للـواقع ولو على خلاف قـانون الوضع والمحـاورات، كاستعمال اللفظ المشترك في غير المعنى المسـؤول عنه مثلاً، فإن قال في جواب قـوله أزيد في الدار؟:ليس زيد في الدار، مريداً غير مـا في السؤال، أو قال: ليس في الدار، مريداً غيره، ليس كاذباً، لأنّ المستعمل فيه موافق للواقع فرضاً، والظاهر المخالف له غير مستعمل فيه.

بـل لو استعمـل الألفاظ في معـانيهـا وأراد بحسب الجدّ غيرهـا بنحوٍ مـن الادّعاء لا يكون كاذباً، وهو ظاهر.

كما أنّ خلف الوعد ليس كذباً وهو معلوم، وكذا الوعد ولو مع إضمار عدم الإنجاز لأنّه إنشاء لا إخبار.

هذا جملة من الكلام في موضوعه.

حرمة الكذب في الجملة ضرورية

وأمّا حكمـه، فحرمته في الجملـة ضروريّة لا تحتاج إلى إقـامة الدليـل عليها وإن كان في دعوى حكم العقل بها نظر.[1]

١ـ المكاسب للشيخ الأنصاري:٤٩، في الكذب.

فالأولى البحث عن خصوصيّات أُخر:

منها: الظاهر أنّ الأدلّة منصرفة عن الكذب عند نفسه مع عدم مخاطب.

بل الظاهر انصرافها عن التكلّم به عند مخاطب لم يسمع الكلام لصممه، أو لم يفهم معناه لعدم تميّزه أو جهله به، فإنّ المتكلّم بالجملة الكاذبة عند المذكورين ليس بمخبر وإن صدر منه الكذب.

والمنع عنه باحتمال أن يكون مراد الشارع عن المنع عنه تنزّه لسان المتكلّم عن التقوّل بالكذب، احتمال عقلي غير مناف لانصرافها. وفي الروايات إشعارات وتأييدات لذلك:

كقوله: «الكاذب على شفا مخزاة وهلكة»[1].

وقوله: «من كثر كذبه ذهب بهاؤه»[2].

وقوله: «إنّ ممّا أعان الله به على الكذّابين النسيان»[3].

وقوله: «إن الكذّاب يكذب حتّى يجيء بالصدق فلا يُصدَّق»[4].

وقوله: «الكذب يسوّد الوجه»[5].

وقوله: «اجتنبوا الكذب وإن رأيتم فيه النجاة فإنّ فيه الهلكة»[6]. إلى غير

١ـ الوسائل ٨/ ٥٧٤، كتاب الحجّ، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٣.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٥.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٧.

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٦؛ والكافي ٢/ ٣٤١، كتاب الإيمان والكفر، باب الكذب، الحديث ١٤ وفيهما: «إنّه يكذب حتى يجيء».

٥ـ المستدرك ٩/ ٨٨، كتاب الحجّ، الباب ١٢٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٢. وفيه: «إيّاك والكذب، فإنّه يسوّد الوجه».

٦ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢٥.

ذلك.[١]

هل يلحق التورية ونحوها بالكذب بإلغاء الخصوصية أم لا؟

وهل يلحق بالخبر الكاذب ما يفيد فائدته، كالتورية والإنشاء، كما حكى الشيخ الأنصاري عن بعض الأساطين: «إنّ الكذب وإن كان من صفات الخبر إلاّ أنّ حكمه يجري في الإنشاء المنبئ عنه، كمدح المذموم، وذمّ الممدوح، وتمنّي المكاره، وترجّي غير المتوقّع...».[٢]

وكالأفعال المفيدة فائدته، كتأوّه السالم لإفادة العلّة، وتلبّس الغني لباس الفقير لإفادة فقره، وتلبّس الجاهل لباس العلماء لإفادة كونه منهم، ونصب العلامة دون الفرسخ لإفادة كونها رأسه، ونصب الرايات والبيارق لإفادة إقامة العزاء مع مخالفتها للواقع، وأمثال ذلك؟

ففي الجواهر: «قد يقال: إنّه وإن كان من صفات الخبر لكن يجري حكمه في الإنشاء المنبئ عنه مع قصد الإفادة. وأمّا الكذب في الأفعال فلا يخلو من إشكال. والتورية والهزل من غير قرينة داخلان في اسمه أو حكمه»[٣]. انتهى.

أو لا يلحق شيء منها به مطلقاً، أو يفصّل بين الأخبار المفيدة فائدته، كالتورية والهزل، وبين غيرها، أو بين الكلام المفيد فائدته وغيره، فلا تلحق به الأفعال؟

غاية ما يمكن الاستشهاد به لإلحاق الجميع، أن يقال: إنّ العرف مساعد

١ـ راجع الوسائل ٨/ ٥٧٢، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة؛ والمستدرك ٩/ ٨٣، الباب ١٢٠ من أبواب أحكام العشرة.

٢ـ المكاسب للشيخ الأعظم: ٥٠، في الكذب.

٣ـ الجواهر ٢٢/ ٧٢، في حرمة الكذب تعمّداً.

لإلغاء الخصوصيّة عن الكذب إلى كلّ ما يفيد فائدته، فإنّه عبارة عن جملة إخباريّة متقوّمة بألفاظ وهيئة خاصّة حاكية عن معنى تصديقيّ مخالف للواقع. فإذا قيل: إنّ الكذب قبيح عقلاً أو حرام شرعاً، لا يرى العقل والعرف قبحه وحرمته متعلّقين على الألفاظ الخاصّة والهيئات المخصوصة والمعاني التصديقية، لا بنحو تمام الموضوع ولا جزئه، سيّما مع أنّ الظاهر أن تكون الحرمة شرعيّة بملاك القبح العقلي، وإن كان العقل لا يحكم بالقبح المستلزم لصحّة العقوبة، لكن يدرك أنّه قبيح ومذموم ولو أخلاقاً، و بعد حكم الشرع يرى أنّه بمناطه، مع أنّه من الواضح لدى العقول أن لا دخالة للألفاظ هيئة ومادّة وكذا للمعاني بما أنّها مستفادة من خصوص تلك الألفاظ في القبح والمذموميّة، بل يدرك أنّ الذم والقبح لإراءة خلاف الواقع وإلقاء ما يكون مخالفاً له.

وعلى هذا كلّ كلام أو فعل يفيد فائدته ملحق به إذا أوجده الفاعل لإفادة خلاف الواقع، كالتورية والهزل والإنشاءات والأفعال المفيدة خلاف الواقع.

لا أقول: إنّ العلّة هي الإغراء حتّى يمنع ذلك بدعوى الإجماع على حرمة الكذب ولو لم يوجبه.[1]

بل أقول: إنّ تحريمه بملاك قبحه، وهو موجود فيما يفيد فائدته.

أو أقول: إنّ العرف يرى أنّ الألفاظ ومعانيها التصديقيّة غير دخيلة في موضوع الحكم ولو بنحو جزء الموضوع، وأنّ تمام الموضوع للحرمة هو ما يحكي عن خلاف الواقع بأيّ دالّ كان.

روايات التورية والجمع بينها

ويمكن تأييد المدّعى أو الاستشهاد له بما وردت في التورية وما يقتضي

١ـ راجع حاشية المكاسب للعلّامة الميرزا محمّد تقي الشيرازي: ١٢٨.

الجمع بينهما:

كما روي عن الاحتجاج أنّه سئل الصادق -عليه السلام- عن قول الله عزّ وجلّ في قصّة إبراهيم -عليه السلام-: ﴿قالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذا فَاسأَلُوهُمْ إنْ كانُوا يَنْطِقُون﴾؟ قال: «ما فعل كبيرهم، وما كذب إبراهيم -عليه السلام-». قيل: وكيف ذلك؟ فقال: «إنّما قال إبراهيم: ﴿فَاسأَلُوهُمْ إنْ كانُوا يَنْطِقُون﴾، إن نطقوا فكبيرهم فعل، وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئاً، فما نطقوا وما كذب إبراهيم». ثمّ ذكر تورية يوسف -عليه السلام- وإبراهيم -عليه السلام- في قضيّة أُخرى وكيفية المواراة فيها.[1]

ويظهر منها أنّهما ما كذبا موضوعاً بل أخبرا تورية.

والظاهر من عدّة من الروايات أنّهما أرادا الإصلاح فلم يكن قولهما كذباً حكماً.

كرواية الحسن الصيقل، قال: قلت لأبي عبد الله -عليه السلام-: إنّا قد روينا عن أبي جعفر -عليه السلام- في قول يوسف -عليه السلام-: ﴿أَيَّتُها العِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ﴾[2]؟ فقال: «والله ما سرقوا وما كذب». وقال إبراهيم -عليه السلام-: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذا فَاسأَلُوهُمْ إنْ كانُوا يَنْطِقُون﴾[3]؟ فقال: «والله ما فعلوا وما كذب» قال: فقال أبو عبد الله -عليه السلام-: «ما عندكم فيها يا صيقل؟» قال: فقلت: ما عندنا فيها إلّا التسليم. قال: فقال: «إنّ الله تعالى أحبّ اثنين، وأبغض اثنين: أحبّ الخطر[4] فيما بين الصفّين وأحبّ الكذب في الإصلاح، وأبغض الخطر في الطرقات وأبغض

١- الاحتجاج للطبرسي ١-٢/ ٣٥٤، احتجاج الإمام الصادق -عليه السلام- على الزنادقة. والآية من سورة الأنبياء (٢١)، رقمها ٦٣.

٢- سورة يوسف (١٢)، الآية ٧٠.

٣- سورة الأنبياء (٢١)، الآية ٦٣.

٤- الخطر: التبختر في المشي (منه - قدّس سرّه -).

الكذب في غير الإصلاح، إنّ إبراهيم -عليه السّلام- إنّما قال: ﴿ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذا﴾ إرادة الإصلاح ودلالة على أنّهم لا يفعلون، وقال يوسف -عليه السّلام- إرادة الإصلاح».[1]

ورواية عطاء عن أبي عبد الله -عليه السّلام-، قال:«قال رسول الله ﷺ: لا كذب على مصلح». ثمّ تلا:﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ﴾ثمّ قال:«والله ما سرقوا وماكذب». ثمّ تلا: ﴿ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذا فَاسأَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُون﴾ ثمّ قال: «والله ما فعلوه وما كذب».[2]

ويمكن الجمع بأن يقال: إنّ المنفي في رواية الاحتجاج موضوع الكذب كما هو صريحها، وفي الروايتين وما بمعناهما حكم الكذب، فيكون المراد أنّ التورية محكومة بحكم الكذب إذا لم تكن للإصلاح، ومع كونها له ليست بكذب أي حكماً أيضاً كما ليست به موضوعاً.

ويؤيّده ما دلّت على أنّ المصلح ليس بكذّاب، كما في صحيحة معاوية بن عمّار.[3]

وعن كتاب الإخوان بسنده عن الرضا -عليه السّلام-، قال:«إنّ الرجل ليصدق على أخيه فيناله عنت من صدقه فيكون كذّاباً عند الله، وإنّ الرجل ليكذب على أخيه، يريد به نفعه، فيكون عند الله صادقاً».[4]

وعن أبي عبد الله -عليه السّلام-، قال: «الكلام ثلاثة: صدق، وكذب، وإصلاح

١ـ الكافي٢/ ٣٤١، كتاب الإيمان والكفر، باب الكذب، الحديث ١٧؛ وعنه الوسائل ٨/ ٥٧٩، كتاب الحجّ، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

٢ـ الوسائل ٨/ ٥٧٩، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٧.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٣.

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١٠.

بين الناس».[١]

وبالجملة مقتضى الجمع بين رواية الاحتجاج وغيرها أنّ التورية لا تجوز إلاّ مع إرادة الإصلاح، وفي مورده مع إمكانها تجب أو ترجّح، فيستفاد من مجموع الروايات عدم جواز التورية إلاّ في مورد الاستثناء، وليس ذلك إلاّ لأجل إلحاق الصدق المفيد فائدة الكذب والموجب لإفادة خلاف الواقع بالكذب، فيتعدّى إلى الإنشاء المفيد فائدته، بل الأفعال إذا أفادت فائدته.

ويمكن تأييد ذلك برواية أبي بصير الّتي قد يقال: إنّها موثّقة، قال: قيل لأبي جعفر ـ عليه السّلام ـ وأنا عنده: إنّ سالم بن أبي حفصة وأصحابه يروون عنك أنّك تكلّم على سبعين وجهاً لك منها المخرج؟ فقال: «ما يريد سالم منّي، أيريد أن أجيء بالملائكة؟ والله ما جاءت بهذا النبيّون ـ عليهم السلام ـ، ولقد قال إبراهيم ـ عليه السّلام ـ: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾[٢] وما كان سقيماً وما كذب. ولقد قال إبراهيم ـ عليه السّلام ـ: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذا﴾[٣] وما فعله وما كذب، ولقد قال يوسف ـ عليه السّلام ـ: ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ﴾[٤] والله ما كانوا سارقين وما كذب».[٥]

فإنّ الظاهر أنّ سالماً أراد الإيراد على أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ بأنّه يورّي في الكلام ويأتيه على وجوه ليمكن له المفرّ عند الإيراد عليه، فأجاب عنه بأنّه لا بأس به في مورد تقتضي المصلحة كما فعل إبراهيم ويوسف ـ عليهما السلام ـ.

لكنّ الأظهر أنّ الرواية بصدد دفع الإشكال عن أصل التورية، فيظهر منها

١ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٦.

٢ـ سورة الصافّات (٣٧)، الآية ٨٩.

٣ـ سورة الأنبياء (٢١)، الآية ٦٣.

٤ـ سورة يوسف (١٢)، الآية ٧٠.

٥ـ الكافي ٨/ ١٠٠، كتاب الروضة، الحديث ٧٠.

أنّ قول إبراهيم ـ عليه السّلام ـ و يوسف ـ عليه السّلام ـ من قبيل التورية. فيكون مفادها نحو رواية الاحتجاج.

فتحصّل ممّا مرّ أنّ مقتضى رواية الاحتجاج وأبي بصير كون كلام إبراهيم ويوسف ـ عليها السّلام ـ تورية. ومقتضى الروايات المتقدّمة أنّها أرادا الإصلاح فما كذبا. ومقتضى المجموع أنّ التورية كذب في وعاء التشريع، ولها مصداقان: محبوب ومبغوض، و إنّما سمّاها كذباً، لادّعاء كونها ذلك.

ويؤيّد ما ذكرناه بل يدلّ عليه ما وردت في استثناء عِدَة الرجل أهله ـ إذا لا يريد أن يتمّ لهم ـ من الكذب:

كرواية عيسى بن حسان، قال: سمعت أبا عبد الله ـ عليه السّلام ـ يقول: «كلّ كذب مسؤول عنه صاحبه يوماً إلاّ كذباً في ثلاثة: رجل كائد في حربه فهو موضوع عنه، أو رجل أصلح بين اثنين يلقى هذا بغير ما يلقى به هذا يريد بذلك الإصلاح ما بينهما، أو رجل وعد أهله شيئاً وهو لا يريد أن يتمّ لهم».[1]

و رواية المحاربي عن جعفر بن محمّد ـ عليه السّلام ـ، عن آبائه ـ عليهم السّلام ـ، عن النبي ﷺ قال: «ثلاثة يحسن فيهنّ الكذب: المكيدة في الحرب، وعدتك زوجتك، والإصلاح بين الناس».[2]

وفي رواية الحارث الأعور: «ولا أن يعد أحدكم صبيّه ثمّ لا يفي له، إنّ الكذب يهدي إلى الفجور، والفجور يهدي إلى النار...»[3]

بأن يقال: إنّ حقيقة الوعد والوعيد ليست إخباراً عن واقع يطابقه أو لا يطابقه، بل تعهّد وتهديد و إن كانا على نحو الإخبار و إلقاء الجملة الخبريّة، نظير

١ـ الوسائل ٨/ ٥٧٩، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

٣ـ الوسائل ٨/ ٥٧٧، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

الجعل بنحو الإخبار في باب الجعالة، فإذا قال: «من ردّ ضالّتي أعطيه كذا» ليس إخباراً بل إنشاء بصورة الإخبار أو إخبار بداعي الإنشاء.

فقوله: «إنّي أعطيك غداً كذا» ليس إخباراً بل إنشاء قرار وعهد، وله إنجاز وخلف، لا صدق وكذب، وإطلاق صادق الوعد والوعد المكذوب أو غير المكذوب ليس باعتبار الإخبار عن واقع، بل بنحو من المشابهة والتأوّل، كقوله: يبكي كذباً، ويتأوّه ويتمنّى ويترجّى كذباً، ونظائرها.

فتحصّل من ذلك أنّ عِدَة الرجل أهله ليست من قبيل الإخبار، ومع ذلك استثناه من الكذب، فيستكشف منه أنّ الكذب في المستثنى منه أعمّ من الكذب الحقيقي والحكمي الادّعائي، فيصحّ الاستثناء منه، فيستفاد منها أنّ كلّ ما كان له نحو كشف عن الواقع، ولو كان من قبيل الإنشاءات، داخل في الكذب حكماً، ومحرّم إلّا ثلاثة.

ويؤيّد أيضاً بما دلّ على أنّ الهزل محرّم:

كمرسلة سيف بن عميرة عن أبي جعفر -عليه السلام-، قال: «كان علي بن الحسين -عليه السلام- يقول لولده: اتّقوا الكذب، الصغير منه والكبير، في كلّ جدّ وهزل».(١)

ورواية الأصبغ بن نباتة، قال: قال أمير المؤمنين -عليه السلام-: «لا يجد عبد طعم الإيمان حتّى يترك الكذب، هزله وجدّه».(٢)

بدعوى أنّ الهزل مقابل الجدّ، والجدّ إخبار حقيقة، والهزل ليس بإخبار جدّاً، بل إلقاء الجملة الخبرية، لا بداعي الإخبار، بل بداعي المزاح والهزل، فلا يكون له واقع لا يطابقه.

١ـ الوسائل ٨/ ٥٧٧، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

ودعوى أنّ المراد من الكذب هزلاً الإخبار عن الواقع بداعي الهزل[1] خلاف الظاهر، لأنّ الإخبار الحقيقي جدّ، لأيّ غاية كان، فالهزل المقابل له هو ما لا يكون إخباراً جدّاً، لا أنّه إخبار جدّاً لغاية الهزل.

فاتّضح منها أنّ ما يفيد فائدة الخبر كذب في عالم التشريع، وإن لم يكن إخباراً عن الواقع.

هذا غاية ما يمكن الاستشهاد عليه لإلحاق غير الكذب به إنشاء كان أو فعلاً.

ويمكن المناقشة في الأوّل بأنّ إلغاء الخصوصيّة إنّما هو في موارد يفهم العرف أنّ الموضوع الملقى ليس موضوعاً للحكم، وإنّما أتى به للمثاليّة، أو لجري العادة، ونحو ذلك.

كقوله: «رجل شك بين الثلاث والأربع»[2]، وقوله: «أصاب ثوبي دم رعاف»[3]، أو «رجل أفطر يوماً من شهر رمضان»[4]، ونظائرها[5] ممّا يرى العرف أنّ الحكم للشكّ والدم والإفطار، لا للرجل والثوب.

وأمّا إذا كان الحكم متعلّقاً بموضوع وأُريد إسراؤه منه إلى موضوع آخر بوجوه ظنّية كما نحن فيه، حيث تعلّق الحكم على الكذب، ولا يفهم العرف منه غيره، لكن أُريد إسراؤه منه إلى ما يفيد فائدته بالوجوه الظنّية والاعتباريّة، فهو قياس،

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٥٠؛ وحاشيته للمحقّق المامقاني: ١٢٢، في الكذب.

٢ـ راجع الوسائل ٥/ ٣٢٠، كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة؛ وأيضاً المستدرك ٦/ ٤٠٩، نفس الباب.

٣ـ الوسائل ٢/ ١٠٦٣، كتاب الطهارة، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٤ـ الوسائل ٧/ ٣٠ و٣١، كتاب الصوم، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك، الأحاديث ٤، ٦، ١٠ و١١.

٥ـ الوسائل ٥/ ٣٥٢، كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات.

لا إلغاء خصوصيّة عرفاً.

وفي الثاني: بأنّ إثبات كون مناط الحرمة هو القبح العقلي غير ممكن في المقام، لعدم دليل عليه بل يحتمل أن يكون عنده مناط آخر مجهول عندنا، والكشف الظنّي لا يغني من الحقّ شيئاً.

وبالجملة لا دليل على أنّ ما أدركه العقل من القبح هو العلّة للحكم وهو يدور مدارها توسعة وتضييقاً، وصرف إحراز الاقتضاء لا يفيد شيئاً.

مع إمكان منع القبح في الأفعال والإنشاءات الكاشفة عن خلاف الواقع بمجرّد ذلك إذا لم ينطبق عليها عناوين أُخر. فمثل مدح من لايستحقّ المدح، وذمّ من لا يستحقّه، وسؤال غير الفقير، ونظائرها، ليس قبحها بمناط الكشف عن غير الواقع، بل نفس تلك العناوين قبيحة بذاتها لا بملاك الكذب، ولهذا لا قبح في التعفّف، وإن كان بغرض إفهام الغنى وأن يحسبه الجاهل غنياً من التعفّف، ولاقبح في إنشاء البيع الكاشف عن مالكيّة المنشئ، وإن كان بغرضه.

وبالجملة إنّ الوجه المذكور ممنوع صغرى وكبرى.

وفي الروايات الواردة في عِدَة الرجل أهله[١]، والواردة في الجدّ والهزل[٢] بوقوع التعارض بين عنوان الكذب المأخوذ فيها الظاهر في الإخبار المخالف للواقع، وبين عنواني العِدَة والهزل الظاهرين في غير الإخبار.

ولا يبعد تحكيم الصدر على الذيل، وحمل العدة والهزل على نوع من الإخبار المخالف للواقع، ولا أقلّ من التعارض الموجب للإجمال.

وفيما قلنا في وجه الجمع بين روايات التورية[٣] بأنّ هذا الجمع غير مقبول

١ـ الوسائل ٨/ ٥٧٨ و٥٧٩، كتاب الحجّ، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الأحاديث ١، ٢ و٥.

٢ـ الوسائل ٨/ ٥٧٦ و٥٧٧، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الأحاديث ١، ٢ و ٣.

٣ـ راجع ٢/ ٦٥ من الكتاب.

لدى العقلاء، ولا يصحّ إثبات حكم شرعي بهذا النحو من الملازمات العقلية الخارجة عن فهم العرف.

مع أنّ لازم ما ذكر من الجمع دعوى كون التورية كذباً، ليترتّب عليها آثاره من الجواز عند إرادة الإصلاح وعدمه عند عدمها، ثمّ دعوى أنّ ما أُريد بها الإصلاح ليس بكذب أي ليس بكذب ادّعاء لإثبات جوازها عند إرادة الإصلاح، وهو كما ترى أمر منكر مخالف للمحاورات العقلائيّة لإفهام المعاني.

بيانه أنّ قول أبي جعفر -عليه السّلام- على ما في رواية الصيقل[1]: «ما كذب إبراهيم و يوسف -عليهما السّلام-»، وما عن رسول الله ﷺ في رواية عطاء: «لا كذب على مصلح»[2] ثمّ تلا الآية المربوطة بقضيتهما ونفي الكذب عنهما الظاهر في نفيه حكماً لا موضوعاً، إنّما يصحّ - في فرض كون قولهما بنحو التورية - إذا أُريد بنفي الموضوع النفي ادّعاء، مع أنّ التورية ليست بكذب حقيقة، فلابدّ في تصحيح ذلك أن يقال: إنّ التورية مطلقاً كذب ادّعاءً، والمراد من نفيه عنهما في الروايتين نفي الحكم بلسان نفي الموضوع الادّعائي ادّعاء، فتدبّر.

مع أنّ مقتضى دعوى كونها كذباً جوازها عند إرادة الإصلاح، فإنّ الكذب كذلك. ومقتضى دعوى عدم كونها كذباً ادّعاء عند إرادة الإصلاح عدم كون حكمها حكم الكذب الإصلاحي، فيلزم منه نفي الجواز لإرادة الإصلاح، لا إثباته لذلك. بل لازمه التعارض بين الروايات.

والإنصاف أنّ ما ذكرناه من الاستنتاج للتعميم، غير وجيه خارج عن المحاورات.

١ـ الوسائل ٨/ ٥٧٩، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٧.

دلالة بعض الروايات على جواز التورية ونحوها

فتحصّل من جميع ذلك عدم قيام دليل على إلحاق ما ليس بكذب به، تورية كان أو إنشاء أو فعلاً، مع أنّه قد وردت التورية في روايات ظاهرة في جوازها مطلقاً:

كرواية محمّد بن إدريس في مستطرفات السرائر نقلاً من كتاب عبد الله بن بكير بن أعين عن أبي عبد الله -عليه السّلام- في الرجل يستأذن عليه، فيقول للجارية: قولي: ليس هو هاهنا. قال: «لا بأس، ليس بكذب». [1]

والظاهر أنّ المشار إليه كان محلاً خالياً، حتّى يخرج الإخبار عن الكذب.

ومقتضى إطلاقها جواز التورية ولو لا لإرادة الإصلاح.

نعم في سند الروايات الّتي نقلها ابن إدريس من بعض الأُصول ككتاب البزنطي وابن بكير وغيرهما كلام، وهو أنّه لم يثبت عندنا أنّ تلك الأُصول كانت معروفة في عصر ابن إدريس نحو كتاب الكافي والتهذيب وغيرهما ممّا هي معروفة واضحة الصدور من أربابها بحيث لم نحتج إلى العنعنة في إثبات كونها منهم، ولم يذكر ابن إدريس طريقه إليها، ومن المحتمل أنّ ثبوت كونها منهم عنده بوجوه اجتهادية وقرائن لو قامت عندنا لم نتكل عليها لاختلاف اجتهادنا معه، وليس ابن إدريس ومن في طبقته ونظائره عندنا كصدوق الطائفة ونظائره ممّن كان عصره قريباً من عصر صاحب الأُصول ولم يكن دأبه الاجتهاد و إعمال النظر والاتّكال على القرائن الاجتهادية لإثبات شيء. ولهذا لا يبعد الاعتماد

١ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٨؛ والسرائر ٣/ ٦٣٢ في مستطرفاته عن كتاب عبد الله بن بكير بن أعين.

على مرسلاتهم الّتي أرسلوها إرسال المسلّمات دون مرسلات أضراب محمّد بن إدريس رحمه الله.

مضافاً إلى أنّ في مستطرفات السرائر: ومن ذلك ما استطرفناه من كتاب عبد الله بن بكير الحسين عنه عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ، ثمّ ساق الحديث[1] ويظهر من الأحاديث المذكورة بعده أنّ أحاديثه منقولة عن عبد الله بواسطة الحسين، وهو يحتمل أن يكون الحسين بن سعيد الأهوازي[2]، لكنّه مجرّد احتمال أو ظنّ بذلك، فلا حجّية في الرواية وإن أغمضنا عن الإشكال الأوّل.

وكرواية عبد الأعلى مولى آل سام، قال: حدّثني أبو عبد الله ـ عليه السّلام ـ بحديث، فقلت له: جعلت فداك، أليس زعمت لي الساعة كذا وكذا؟ فقال: «لا». فعظم ذلك عليّ، فقلت: بلى والله زعمت. قال: «لا والله ما زعمت». قال: فعظم ذلك عليّ، فقلت: بلى والله قد قلته. قال: «نعم قدقلته، أما علمت أنّ كلّ زعم في القرآن كذب؟»[3].

فإنّها ظاهرة الدلالة في جواز التورية مطلقاً، فإنّ دفع عبد الأعلى عن إطلاق كلمة زعمت ـ الّتي بمعنى قلت وتستعمل في حقّ وباطل ـ ليس من الإصلاح الّذي يجوّز الكذب أو ما بحكمه، ولهذا لا يجوز الكذب في نظيره.

وكرواية أبي بصير المتقدّمة الواردة في قصّة سالم بن أبي حفصة[4]، فإنّ

١ـ السرائر/ ٤٩٠ (ط. القديم). وفيه: «ما استطرفناه من كتاب عبد الله بن بكير بن أعين الحسين عنه...»، وفي ٣/ ٦٣٢ (ط. الجديد): «ما استطرفناه من كتاب عبد الله بن بكير بن أعين عنه...».

٢ـ تنقيح المقال ١/ ٣٢٩.

٣ـ الوسائل ٨/ ٥٨١، كتاب الحجّ، الباب ١٤٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١؛ والكافي ٢/ ٣٤٢، كتاب الإيمان والكفر، باب الكذب، الحديث ٢٠.

٤ـ الكافي ٨/ ١٠٠، كتاب الروضة، الحديث ٧٠.

أبا جعفر -عليه السّلام- لم يعلّل جواز إلقاء كلام ذي وجوه وكذا تورية إبراهيم -عليه السّلام- و يوسف -عليه السّلام- بإرادة الإصلاح، فيفهم منها أنّ إلقاء كلام ذي وجوه و إرادة بعض الوجوه المخفيّة لا مانع منه كما فعل يوسف و إبراهيم -عليهما السّلام-.

ويظهر من ذيل رواية سويد بن حنظلة المنقولة في كتاب الطلاق - وعن المبسوط روايتها - جوازها أيضاً، قال: خرجنا ومعنا وائل بن حجر نريد النبيّ ﷺ فأخذه أعداء له، وتحرّج القوم أن يحلفوا، فحلفت بالله أنّه أخي، فخلّى عنه العدّو، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: «صدقت، المسلم أخو المسلم».[1]

فإنّ الظاهر منها و إن كان حلفه على الأخوّة النسبيّة لكن يظهر منها نفي الكذب عن التورية، ويفهم منه جوازه لذلك، لا لإرادة الإصلاح و إن كان المورد كذلك. فلو كانت التورية غير جائزة إلاّ مع إرادة الإصلاح، لكان عليه التنبيه عليه لا الحكم بالجواز لمجرّد نفي الكذب.

فتحصّل ممّا مرّ أنّ التورية وكذا الإنشاءات والأفعال المفيدة فائدة الكذب لاتكون محرّمة، للأصل وقصور الأدلّة، بل دلالة بعض الروايات على الجواز.

ثمّ إنّه قد يستشكل على رواية الاحتجاج[2] في توجيه تورية إبراهيم بأنّ كسر الأصنام صدر من إبراهيم -عليه السّلام- و إن كانت الأصنام ينطقون، فيلزم الكذب بالإخبار بالملازمة، فإنّ ملاك الصدق والكذب في الشرطيّات صدق الملازمة وكذبها.[3]

وفيه ما لا يخفى، فإنّ كلام إبراهيم -عليه السّلام- من قبيل التعليق على أمر محال

١- كتاب الخلاف ٢/ ٤٥٨، كتاب الطلاق، المسألة ٦٠؛ والمبسوط ٥/ ٩٥، كتاب الطلاق، فصل في باب الحيل.

٢- الاحتجاج ٢- ١/ ٣٥٤، احتجاج الإمام الصادق -عليه السّلام- على الزنادقة.

٣- راجع الحاشية على المكاسب للمحقّق العلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي: ١٢٨.

لإثبات أنّ المعلّق عليه محال، لا لإثبات الملازمة، فالكلام سيق لنفي العمل لكونه معلّقاً على محال، لا لتحقّقه بتحقّق المعلّق عليـه، نظير قوله تعالى: ﴿وَ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾[1]، فإنّه ليس بصـدد الإخبار بالملازمة بين دخول الجنّـة وولوج الجمل في سمّ الخيـاط، ضرورة عدم التلازم بينهما، بـل بصدد بيان استحالة دخولهم الجنّة بالتعليق على محال عاديّ.

وبالجملة نظائر هـذا الكلام كناية عن عدم التحقّـق أو استحالته لا إخبار بالملازمة كما هو واضح.

انصراف المطلقات عن الكذب في مقام الهزل

ثمّ إنّ الظاهـر أنّ الأخبار المطلقة منصرفـة عن الكـذب في مقام الهزل، وإن فرض الإخبار بالواقع لهذا الغرض، لكن مع قيام قرينةٍ حاليّةٍ أو مقاليّةٍ شاهدةٍ على الهزل، كما لو كان المجلس من المجالس التي أُعدّت له.

بـل لايبعد الانصراف عـن أخبـار غير مفيـدة، كما لو أخبر بخـلاف واقـع واضح لا يؤثّر في المخاطب شيئاً، كالإخبار ببرودة النار وحرارة الثلج. بل ولو كان غير مفيد لمخاطب خاصّ، كما لو علم المتخاطبين كذب القضية، فإنّ المتفاهم من أخبار الباب والإشعارات التي فيها هو حرمة الكذب في الأخبار المتداولة المعمولة بين الناس لإفادة مضمونها:

كقوله: «ممّا أعـان الله به على الكذّابين النسيان»[2] وقوله: «إنّ الكاذب على شفا مخزاةٍ وهلكةٍ»[3]. وقوله: «العبد إذا كذب كان أوّل من يكذّبه الله، ونفسه تعلم

١ـ سورة الأعراف(٧)، الآية ٤٠.

٢ـ الوسائل٨/ ٥٧٣، كتاب الحجّ، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٧.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١٣.

أنّه كاذب»[1]. إلى غير ذلك.

وبناءً على انصراف الأخبار عن الهزل لا يمكن إثبات حرمته بما وردت في الكذب هزلاً، فإنّها وإن كانت مستفيضةً، فلا ينظر إلى ضعف أسنادها مع أنّ بعضها لا يخلو من حُسنٍ كرواية الأصبغ، لكن فيها ما لا تدلّ على الحرمة: كرواية الأصبغ[2]، والحارث الأعور[3]، بل مرسلة سيف بن عميرة[4]. فإنّ قول عليّ بن الحسين ـ عليه السّلام ـ على ما في الرواية لولده في مقام النصيحة لتهذيبهم عن الذمائم، لا يدلّ على التحريم، مع أنّ في مادّة التقوى أيضاً إشعاراً بعدمه، فلايبعد أن يكون الأمر لمجرّد الرجحان.

بل يمكن الخدشة في دلالة رواية أبي ذر، وفيها: «يا أباذر، ويل للذي يحدّث فيكذب ليضحك به القوم. ويل له، ويل له»[5]. فإنّ إنشاء الويل أعمّ من التحريم، ولو سلّمت دلالتها كما يأتي بيانها ـ إن شاء الله تعالى ـ فلا تصلح لإثبات الحكم، لضعفها سيّما في مثل المقام الذي ادّعى الأعلام السيرة على ارتكابه كما لاتبعد.

فالأقوى عدم الحرمة في الهزل مع قيام القرينة. ولا يخلو عدمها من رجحان في الأخبار غير المفيدة مطلقاً، لكن الأحوط الاحتراز سيما في الثاني.

وقد ادّعى بعض المدقّقين في تعليقته على مكاسب شيخنا المرتضى الإجماع على حرمته ولو لم يكن فيه إغراء لكون المخاطب مثلاً عالماً بعلم المتكلّم بعدم

١ـ الوسائل ٨/ ٥٧٣، كتاب الحجّ، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٥.

٢ـ الوسائل ٨/ ٥٧٧، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٣.

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١.

٥ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٤.

مطابقة كلامه للواقع.(١)

حكم الإخبار عن قضيّة مشكوك فيها

ثمّ إنّ مقتضى الأُصول العقليّة والنقليّة جواز الإخبار عن قضيّة مشكوك فيها، فلو شكّ في أنّ زيداً قائم يجوز له الإخبار بقيامه، لأنّه من الشبهة المصداقيّة لأدلّة الكذب.

إلّا أن يدّعى وجوب الصدق، لا بمعنى وجوبه مطلقاً، بل بمعنى أنّه لو أراد المتكلّم الإخبار يجب عليه أن يصدق فلا بدّ له من إحراز كونه صدقاً بعلم أو أمارة.

لكن إثبات ذلك مشكل بل ممنوع، وإن أفتى به صاحب الوسائل (٢) ومستدركه(٣)، فإنّ الأخبار لا تصلح لإثباته، إمّا لقصور الدلالة كما هو كذلك غالباً، أو لقصور السند، فراجعها.

أو يقال بإلغاء الخصوصيّة ممّا وردت متواترةً بحرمة الفتوى بغير علم، وما وردت بحرمة القضاء (٤) وكذا الشهادة كذلك(٥).

وفيه أنّ غاية ما يمكن إلغاؤها هو الكذب على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ والأئمّة ـ عليهم السلام ـ في خصوص الأحكام ولو كان بنحو الإخبار لا الفتوى. فلو أخبر عن الله أو عن رسوله ﷺ بأنّه قال كذا في مورد الشبهة الحكميّة، يكون محرّماً

١ـ راجع حاشية العلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي على المكاسب: ١٢٨.

٢ـ الوسائل ٨/ ٣٩٨، كتاب الحجّ، الباب ١ من أبواب أحكام العشرة.

٣ـ مستدرك الوسائل ٨/ ٣٠٩، الباب ١ من أبواب أحكام العشرة.

٤ـ الوسائل ١٨/ ٩، كتاب القضاء، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي.

٥ـ الوسائل ١٨/ ٢٥٠، كتاب الشهادات، الباب ٢٠ من أبواب الشهادات.

لفحوى أدلّـة حرمة الفتـوى بغير علم، دون الإخبار بالأُمـور الأُخر، كالإخبـار بأنّ للنبيّ ﷺ صفةً كـذائيّة أو نحو ذلـك، فضلاً عن الإخبـارات العاديّة بـالنسبة إلى غيرهم.

أو يقال: إنّ الإخبار في مورد الشكّ جزماً إخبار عن علم المخبر، وهو كذب أو له مفسدته.

وفيه منع كونه إخباراً عنه، بل ينتقل السامع منه إليه. وقد تقدّم عدم الدليل على حرمة مثله ومنع كون مناط الكذب فيه.

والأولى الاستـدلال عليـه ـ مضـافـاً إلى العلـم الإجمالي المنجّـز في الموارد المشكوك فيها، فإنّ في كلّ مورد منها يعلم إجمالاً بأنّه إمّا الإخبار عن الثبوت كذب محرّم، أو الإخبار عـن عدمه، فـلا يجوز عقلاً الإخبار بأحـد الطرفين ـ بجملـة من الروايات:

كحسنة عليّ بن جعفر، عن أخيـه موسى بن جعفر ـ عليه السلام ـ، عن آبائه في حديث قال: «ليس لك أن تتكلّم بما شئت، لأنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾».[1]

فإنّ الظـاهر منهـا أنّ الآية الكـريمة تشمـل القول بغير علـم، فتكون هـي مضافاً إلى الرواية دليلاً على المطلوب.

وفي المجمع[2] أنّها أعمّ من القول بغير علم، والاعتقاد بما لا يعلم، وغيرهما. والمتيقّن من الروايـة هو القول بغير علم بقرينة استشهـاده بالآية الشريفة،

١ـ الوسائل ١٨/ ١٧، كتـاب القضاء، الباب ٤ من أبواب صفات القـاضي، الحديث ٣٦؛ والآية من سورة الإسراء(١٧)، رقمها ٣٦.

٢ـ مجمع البيان٥ـ ٦/ ٦٤١، في ذيل الآية المذكورة.

ومقتضى إطلاقها عموم الحكم لجميع مصاديق الإخبار بغير علم، ولا دليل على اختصاصها بالإخبار عن الله تعالى.

وصحيحة هشام بن سالم، قال: قلت لأبي عبد الله ـ عليه السلام ـ: ما حقّ الله على خلقه؟ قال: «أن يقولوا ما يعلمون ويكفّوا عمّا لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا إلى الله حقّه»[1]، ونحوها رواية زرارة.[2]

ويمكن المناقشة فيها بأنّ مطلق ثبوت حقّ منه ـ تعالى ـ على خلقه لايدلّ على وجوب أدائه، إذ لعلّه من الحقوق المستحبّة، أو يقال: إنّ الحقّ فيها منصرف إلى ما هو من قبيل أحكام الله تعالى، لا مطلق القول بغير علم.

وموثّقة زياد بن أبي رجاء، عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ، قال: «ما علمتم فقولوا، وما لم تعلموا فقولوا: الله أعلم. إنّ الرجل لينتزع الآية من القرآن يخرّ فيها أبعد ما بين السماء والأرض».[3]

إلاّ أن يناقش فيها بأنّ ذيلها قرينة على أنّ المراد من القول بغير علم مثل الفتوى والإخبار عن الله تعالى لا مطلقاً.

إلاّ أن يقال: إنّ ذكر مصداق أهمّ المصاديق لايصير قرينة على الاختصاص، فالعبرة بإطلاق الصدر.

وأمّا المناقشة فيها باشتمالها على ما لا يجب جزماً وهو القول بأنّ الله أعلم، ففي غير محلّها، لأنّه كناية عن عدم جواز القول بغير علم. فالظاهر المتفاهم منها عدم جوازه.

١ـ الوسائل ١٨/ ١٢، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٩.

٣ـ الكافي ١/ ٤٢، كتاب فضل العلم، باب النهي عن القول بغير العلم، الحديث ٤؛ وعنه في الوسائل ١٨/ ١٠، كتاب القضاء، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

وتؤيّد المطلوب رواية أبي يعقوب إسحاق بن عبد الله ـ والظاهر صحّتها ـ عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ «إنّ الله تعالى خصّ عباده بآيتين من كتابه: أن لا يقولوا حتّى يعلموا، ولا يردّوا ما لم يعلموا، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثاقُ الكِتاب أَنْ لا يَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلاّ الحَقّ﴾ [١] وقال: ﴿بَلْ كذّبوا بما لم يُحيطُوا بِعِلْمِهِ وَ لمّا يَأْتِهِمْ تَأْويله﴾[٢]»[٣].

ولكن الظاهر اختصاصها بالأحكام ونحوها.

ورواية زرارة: «إنّ من حقيقة الإيمان أن لا يجوز منطقك علمك». [٤]

ويؤيّده أيضاً فحوى صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ، قال: «إذا سئل الرجل منكم عمّا لا يعلم فليقل: لا أدري، ولا يقل: اللهُ أعلم، فيوقع في قلب صاحبه شكّاً. وإذا قال المسؤول: لا أدري، فلا يتّهمه السائل»[٥]. فتأمّل.

مضافاً إلى قبح الإخبار بغير علم، بل الظاهر عدم جوازه في ارتكاز المتشرعة، وكان منزلته منزلة الكذب لديهم.

هذا مع قطع النظر عن الاستصحاب في بعض الموارد، وإلاّ فقد يمكن التمسّك به لإحراز الموضوع. فإذا شكّ في طلوع الشمس بعد اليقين بعدم طلوعها يقال: إنّ الإخبار بطلوعها كان كذبا، والآن كما كان فينقّح به موضوع الحرمة، وهذا ليس باستصحاب تعليقيّ بل تنجيزيّ على عنوان كليّ قبل تحقّق مصاديقه،

١ـ سورة الأعراف(٧)، الآية ١٦٩.

٢ـ سورة يونس(١٠)، الآية ٣٩.

٣ـ الكافي١/ ٤٣، كتاب فضل العلم، باب النهي عن القول بغير علم، الحديث ٨.

٤ـ الوسائل١٨/ ١٦، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٠.

٥ـ الكافي١/ ٤٢، كتاب فضل العلم، باب النهي عن القول بغير علم، الحديث ٤.

كاستصحاب حرمة شرب الخمر وأكل الربا، واستصحاب وجوب صلاة الجمعة الذي يرجع إلى فعل المكلّف أي عنوانه. ويجري الأصل الحكمي مع الغضّ عن الموضوعي على عنوان كلّي، فينحلّ العلم الإجمالي حكماً.

نعم استصحاب عدم طلوع الشمس لا يثبت كون الإخبار بالطلوع كذباً ومحرّماً، كما لا يخفى.

هذا بالنسبة إلى أصل المسألة. وأمّا لو قلنا بحرمة القول بغير علم هل يجري الاستصحاب ويقوم مقام العلم الموضوعي بدليله فيستصحب عدم طلوعها ويخبر به أو لا؟

الظاهر جريانه، لما قلنا في محلّه من قيامه مقامه بدليله.

هذا إذا قلنا بأنّ العلم المأخوذ في أدلّة حرمة القول بغير علم العلم الوجداني، وأمّا إن قلنا بأنّ المراد به في نظائر المقام الحجّة، كما هو الحقّ، فلا إشكال في وروده عليها وإخراج موضوعه عن القول بغير علم.

ثمّ ينبغي
التنبيه على أمرين:

١ـ هل الكذب من الكبائر مطلقاً أم لا...؟

أحدهما: إنّ الكذب هل هو من الكبائر مطلقاً أو لا كذلك، أو يختلف حكمه باعتبار المخبر به، أو لا يكون فيه اقتضاء الحرمة بذاته أصلاً، وإنّما يحرم تبعاً لفساد متعلّقه ويصير كبيرة أيضاً بتبعه، فإذا لم يكن في المتعلّق مصلحة ولامفسدة لا يكون حراماً؟

وهذا العنوان الأخير وإن كان تقديمه على التنبيه أنسب، لكن لمّا كان تحقيقه متوقّفاً على ذكر الروايات أخّرناه عنه.

ما استدل به في المقام

وقد استدل على كونه مطلقاً كبيرة بروايات:

منها: رواية عيون الأخبار بأسانيده عن الفضل بن شاذان[1] عن الرضا ـ عليه السّلام ـ، ورواية الأعمش[2] عن جعفر بن محمّد ـ عليه السلام ـ في حديث شرائع

١ـ عيون أخبار الرضا ـ عليه السّلام ـ ٢/ ١٢٧، باب ٣٥، أواخر الحديث ١؛ وعنه في الوسائل ١١/ ٢٦٠، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٣.

٢ـ كتاب الخصال ١ـ٢/ ٦٠٣، خصال من شرائع الدين؛ وعنه في الوسائل ١١/ ٢٦٢، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٦.

الدين، حيث عدّ فيهما من الكبائر.

والثانية ضعيفة بلا إشكال[١]، وقد حاول بعضهم تحسين الأُولى أو تصحيحها[٢] بأنّ للصدوق إلى الفضل ثلاثة طرق منها: عبد الواحد بن محمّد بن عبدوس العطّار النيسابوري، عن عليّ بن محمّد بن قتيبة النيسابوري، عن الفضل بن شاذان، وهو طريق حسن بل صحيح، لأنّ الصدوق روى في كتاب عيون الأخبار روايته من ثلاث طرق وقال عقيب ذلك: وحديث عبد الواحد بن محمّد بن عبدوس عندي أصح[٣]، وهو توثيق رجال السند سيّما عبد الواحد. ويؤيّده تصحيح العلاّمة رواية هو في سندها[٤]، وتبعه الشهيد الثاني محتجّاً بذلك وبكونه من المشايخ الذين ينقل عنهم الصدوق بغير واسطة مع تكرّر ذلك الظاهر منه الاعتماد عليه.[٥]

وفيه أنّ قول الصدوق راجع إلى متن الرواية، فإنّها بطريقها الآخر مشتملة على بعض الزيادات المخالف للمذهب، كمعصية الأنبياء وغير ذلك[٦]. مع أنّه تصحيح السند بهذا الاصطلاح لعلّه غير معهود عند الصدوق وأمثاله.

وتصحيح العلاّمة لعلّه لقرائن دالّة على صحّة المتن، ولهذا حكي عن مختلفه

١ـ لأنّ في سندها مثل أحمد بن يحيى بن زكريّا القطّان، وبكر بن عبد الله بن حبيب، والأوّل مجهول، والثاني ضعيف، راجع تنقيح المقال١/ ١٠١ و١٧٩.

٢ـ راجع تنقيح المقال٢/ ٢٣٣، الرقم ٧٥٤٢، فإنّه نقل أقوال الفقهاء مفصّلاً.

٣ـ عيون أخبار الرضا٢/ ١٢٧، ذيل الحديث ٢ من الباب ٣٥.

٤ـ راجع تحرير الأحكام٢/ ١١٠، كتاب الأيمان والكفارات، آخر الفصل الأوّل من الفصل الخامس في الكفّارات. والرواية وردت في الفقيه ٣/ ٣٧٨، كتاب الأيمان والنذور والكفّارات، رقمها ٤٣٣١.

٥ـ مسالك الإفهام١/ ٥٦، كتاب الصوم عند شرح قول الماتن: «وقيل: يجب بالإفطار بالمحرّم ثلاث كفّارات».

٦ـ راجع عيون أخبار الرضا٢/ ١٢٧، الباب ٣٥، الحديث ٢.

تارة بأنّه «لايحضرني حال عبد الواحد بن عبدوس»، وأُخرى: «إن ثبت وثاقته صار الخبر صحيحاً»[١]، ومعه لايمكن الاعتماد على تصحيحه.

وتكرّر نقل الصدوق وترضّيه لايفيدان شيئاً يمكن الاتكال عليه.

وعليّ بن محمّد بن قتيبة أيضاً لا يخلو من كلام[٢]، وإن قال النجاشي: «اعتمد عليه الكشي»[٣]، وأنّه فاضل.

وأمّا الطريق الآخر ففيه جعفر بن نعيم الشاذاني، ولم يرد فيه شيء إلاّ ترضي الصدوق عليه[٤]، وهو غير كاف في الاعتماد عليه.

وأمّا المحكي عن الصدوق بأنّي لم أذكر في مصنّفاتي إلاّ ما صحّحه شيخي ابن الوليد[٥] فإن كان المراد تصحيح السند فيوجب ذلك الإشكال في تصحيحات ابن الوليد، ضرورة اشتمال مصنّفاته على روايات ضعاف إلى ماشاء الله، وإن كان المراد تصحيح المتن فهو غير مفيد لنا.

والطريق الثالث ضعيف لقنبر بن علي بن شاذان وأبيه.[٦]

ثمّ إنّه يمكن الإشكال في إطلاقهما، بأن يقال: إنّهما بصدد بيان عدّ الكبائر

١ـ مختلف الشيعة: ٢٢٦، كتاب الصوم ذيل «مسألة: لو أفطر بجماع محرّم عليه أو طعام محرّم في نهار رمضان».

٢ـ راجع تنقيح المقال ٢/ ٣٠٨، فإنّه نقل عن مثل صاحب المدارك مايدلّ على تضعيفه.

٣ـ راجع رجال النجاشي: ٢٥٩؛ وتنقيح المقال ٢/ ٣٠٨.

٤ـ تنقيح المقال ١/ ٢٢٨.

٥ـ راجع تنقيح المقال ٣/ ١٠٠، في ترجمة محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد؛ فإنّ الصدوق ـ رحمه الله ـ قال في آخر صوم التطوع من الفقيه ٢/ ٩٠، في ذيل خبر صلاة يوم غدير خم: «وكلّ ما لم يصحّحه ذلك الشيخ [محمد بن الحسن الوليد] ـ قدّس الله روحه ـ ولم يحكم بصحته من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح».

٦ـ راجع تنقيح المقال، المجلد الثاني، في أبواب القاف، في ترجمة قنبرة بن عليّ بن شاذان.

لا بيان حال كلّ كبيرة. وبعبارة أُخرى: إنّها بصدد بيان العدّ لا المعدود حتّى يؤخذ بإطلاقها.

وهو نظير أن يقال: إنّ في الشريعة واجبات: الصلاة والصوم والحج... وفيها محرّمات: الربا والكذب والسرقة...، حيث لايمكن الأخذ بإطلاقه بالنسبة إلى كلّ واحد منها، فيدفع به الشكّ في شرطيّة شيء أو مانعيّته بالنسبة إلى الصلاة وغيرها، أو بالنسبة إلى بعض المصاديق المشكوك فيه.

إلّا أن يقال: يكشف الإطلاق فيها من ذكر تقييدات فيها، كتقييد قتل النفس بالتي حرّم الله ـ تعالى ـ وأكل مال اليتيم بقوله: ظلماً، وما أُهلّ لغير الله بغير ضرورة، وأكل الربا ببعد البيّنة، وحبس الحقوق بغير عسر. فلولا كونها في مقام البيان لا وجه لذكر القيود، فإنّ البيان على نحو العدّ والإهمال لا يناسبه.

ويمكن أن يقال: إنّ ذكر تلك القيود إنّما هو بتبع ورودها في الكتاب الكريم، حيث قال: ﴿وَ لاٰ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاّٰ بِالْحَقِّ﴾ [1].

وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوٰالَ الْيَتٰامىٰ ظُلْماً﴾ [2].

وقال: ﴿إِنَّمٰا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ إلى أن قال: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بٰاغٍ وَ لاٰ عٰادٍ فَلاٰ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [3].

وقال بعد آية الربا: ﴿فَمَنْ جٰاءَهُ مَوْعِظَةٌ...﴾ [4].

وقال في حقّ الغريم: ﴿وَإِنْ كٰانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [5].

والشاهد عليه أنّ هذه القيود في الموارد الخمسة وردت في الروايتين، فيكون

١ـ سورة الإسراء(١٧)، الآية ٣٣.
٢ـ سورة النساء(٤)، الآية ١٠.
٣ـ سورة البقرة(٢)، الآية ١٧٣.
٤ـ سورة البقرة(٢)، الآية ٢٧٥.
٥ـ سورة البقرة(٢)، الآية ٢٨٠.

ذكرها بتبع الكتاب، لا لكونه في مقام البيان من جميع الجهات.

إلاّ أن يدّعى أنّ الإشارة إلى القيود المذكورة في الكتاب أيضاً دليل على كونه في مقام البيان، وفيه تأمّل.

والإنصاف أنّ الاتّكال عليهما لإثبات كون الكذب في الجملة كبيرة مشكل، فضلاً عن إثبات كونه كذلك بجميع مصاديقه.

حول إشكال العلاّمة الشيرازي على كونه من الكبائر

وقد يستشكل [1] عليهما وعلى كلّ ما دلّت على كونه من الكبائر بأنّها معارضة لصحيحة عبد العظيم الحسني، الحاكية لدخول عمرو بن عبيد على أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، «قال: فلمّا سلّم وجلس تلا هذه الآية: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ﴾ [2] ثمّ أمسك، فقال له أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ: «ما أسكتك» ؟ قال: أحبّ أن أعرف الكبائر من كتاب الله» [3]. فعدّها ولم يعد منها الكذب.

ويمكن الجمع بأنّ المراد من الروايات التي عدّته كبيرة بيان ما يكون كبيرة في الجملة ولو بالنسبة إلى بعض مصاديقه، ومن الصحيحة ما يكون كبيرة بجميع مصاديقه. وحينئذٍ لا يبقى في الروايات دلالة على كون الكذب كبيرة.

ثمّ قال: «إن قلت: لعلّ المراد بالصحيحة خصوص الكبائر الثابتة في الكتاب، ومن الروايتين وغيرهما مطلقها، كما يشهد به قوله: «أُريد أن أعرف الكبائر من كتاب الله» فلا مانع من حمل الكذب فيهما على إطلاقه.

١ـ هو العلاّمة الميرزا محمد تقي الشيرازي.

٢ـ سورة النجم (٥٣)، الآية ٣٢.

٣ـ الكافي ٢/ ٢٨٥، كتاب الإيمان والكفر، باب الكبائر، الحديث ٢٤؛ وعنه في الوسائل ١١/ ٢٥٢، كتاب الجهاد، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢.

قلت: الظاهر إرادة معرفة مطلقها، إذ من الظاهر تعلّق« من كتاب الله » بأعرف لا بالكبائر، مع أنّ الكبائر المذكورة في الصحيحة أعمّ ممّا في كتاب الله، كترك الصلاة وشيء ممّا فرضه الله، فإنّه استشهد على كونه كبيرة بقول رسول الله ﷺ فلا وجه للحمل المذكور ولا شاهد عليه.

ويؤيّد ما ذكرناه أيضاً عدّ خصوص اليمين وشهادة الزور في تلك الرواية من الكبائر. إذ مع كون مطلق الكذب منها لاوقع لذلك»[1]. انتهى ملخصاً.

وفيه ـ مضافاً إلى أنّ الجمع المذكور ليس جمعاًعقلائيّاً رافعاً للتعارض وإلاّ لصحّ الجمع بين قوله: أكرم العلماء، ولاتكرم العلماء، بحمل الأوّل على القرشي والثاني على غيره، فلا وجه ولا شاهد لحمل الكبائر في مورد على قسم منها وفي مورد آخر على قسم آخر مع وحدة اللفظ والمقام ـ أنّ ما ذكره غير تامّ، لأنّ الصحيحة مشتملة على ما لا يكون بجميع مصاديقه محرّمة فضلاً عن كونه كبيرة، كالربا، فإنّ كثيراً من مصاديقه جائز، تأمل. وغير مشتملة على ما يكون كبيرة بجميع مصاديقه، كالقمار واللواط والسرقة والتعرّب بعد الهجرة والقنوط من رحمة الله والاستخفاف بالحجّ وغيرها.

فلا يتمّ ما ذكره من الجمع. مع أنّ الظاهر من سؤال عمرو إرادة معرفة الكبائر من كتاب الله، فتصدّى أبو عبد الله ـ عليه السّلام ـ لذكر ما تكون كذلك في كتاب الله حتّى يوافق جوابه لمسؤوله، وما لا يكون كتاب الله دالاً على كونها كذلك لا مجال لذكرها لعدم إمكان معرفتها منه.

ولعلّ ذكر ترك الصلاة والفرائض لأهميّتها، وإن لم يدلّ الكتاب على كونها كبيرة. والظاهر أنّ المراد بالفرائض غير مطلق الواجبات، بل من قبيل الحجّ

---

١ ـ راجع حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا محمد تقي الشيرازي ـ قدّس سرّه ـ: ١٢٤.

والزكاة والصوم ونحوها من الأُصول.

نعم يبقى سؤال، و هو ما وجه عدم ذكر بعض الكبائر التي دلّ الكتاب على كونه كبيرة، كالميسر الذي فيه إثم كبير، واللواط الذي سمّاه فاحشة وعذّب قوماً به، والنقص في المكيال والميزان، قال: ﴿وَ لَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَ الْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ﴾ [1] والافتراء على الله ـ تعالى ـ إلى غير ذلك ؟

ويمكن أن يقال: إنّ عمرو بن عبيد اختنقه البكاء ولم يتمالك نفسه، فخرج صارخاً قبل أن يتمّ أبو عبد الله ـ عليه السّلام ـ عدّ الكبائر، ولعلّ فيها إشعاراً بذلك، حيث قال فيها قال: «وقطعية الرحم، لأنّ الله يقول: ﴿وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ » [2] قال: فخرج عمرو وله صراخ من بكائه. وليس فيه ما يدلّ على سكوت أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ و إتمام كلامه، فلا يمكن استفادة الحصر بالمذكورات فيها مع الاحتمال المذكور الذي لا يبعد إشعار الرواية به.

وأمّا ما جعله مؤيّداً لمرامه من عدّ خصوص اليمين وشهادة الزور فيها.

ففيه ـ مضافاً إلى أنّ اليمين ليس من الإخبار بل إنشاء، وحرمته بعنوانه غير حرمة الكذب، وإنّما يقال: الأيمان الكاذبة باعتبار متعلّقها فلا وجه لجعله مؤيّداً ـ أنّ اختصاص ذكره وذكر شهادة الزور التي هي من كتمان الشهادة أيضاً لأجل استفادة حكمهما من كتاب الله وقد أراد السائل معرفة الكبائر منه.

نعم لو قلنا باستفادة كون مطلق الكذب كبيرة من الكتاب يتوجّه السؤال عن وجه اختصاصهما بالذكر. ويمكن أن يكون لأجل اختصاصهما به في الكتاب.

١ـ سورة هود (١١)، الآية ٨٤.

٢ـ سورة غافر (٤٠)، الآية ٥٢.

وأمّا عدم ذكر الكذب المطلق فيها، كعدم ذكر كثير من الكبائر، فقد مرّ ما يمكن أن يكون وجهاً له.

الاستدلال بموثقة محمّد بن مسلم على كون الكذب مطلقاً من الكبائر

ومنها: موثّقة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ، قال: «إنّ الله ـ تعالى ـ جعل للشرّ أقفالاً وجعل مفاتيح تلك الأقفال الشراب، والكذب شرّ من الشراب».[1]

ونحوها رواية أُخرى، إلاّ أنّ في ذيلها: «وأشرّ من الشراب الكذب».[2]

ويحتمل بعيداً أن يكون قوله: «أشرّ من الشراب» غير مراد به التفضيل، بل يكون من نشويّة، وأراد به أنّ الكذب شرّ ناش من الشراب، أي من جملة الشرور المترتّبة على الشراب الكذب.

كما تشهد به رواية محمّد بن سنان، عن أبي الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ، قال: «حرّم الله الخمر لما فيها من الفساد، ومن تغيير عقول شاربها، وحملها إيّاهم على إنكار الله ـ عزّ وجلّ ـ والفرية عليه وعلى رسله، وسائر ما يكون منهم من الفساد والقتل والقذف والزنا...».[3]

حيث جعل فيها الكذب على الله وعلى رسوله وعلى المؤمنات ناشياً من الخمر.

١ـ الكافي ٢/ ٣٣٨، كتاب الإيمان والكفر، باب الكذب، الحديث ٣؛ وعنه في الوسائل، كتاب الحج ٨/ ٥٧٢، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

٢ـ ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٢٤٤؛ وعنه في البحار ٧٢/ ٢٦١ (ط. إيران)، كتاب الإيمان والكفر، الباب ١١٤، الحديث ٣٨.

٣ـ الوسائل ١٧/ ٢٦٢، الباب ١٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١٦.

وتؤيّده الروايات الكثيرة القائلة بأنّ الخمر رأس كلّ إثم ومفتاح كلّ شرّ[١].

ويؤيده أيضاً أنّ قوله في الموثّقة: «إنّ الله جعل للشرّ أقفالاً» يراد به مطلق الشرّ، ومن البعيد أن يراد بذيله استثناء الكذب، مع أنّ الشراب مفتاح الكذب أيضاً.

لكن مع ذلك كلّه أنّ ما ذكر خلاف المتفاهم العرفي.

ما هو المراد من أنّ الكذب شرّ من الشراب؟

ثمّ إنّ من المحتمل أن يكون المراد من الموثّقة بيان أمر تكويني، أي بيان كيفيّة صدور الشرور من شاربها وإن كان ذلك بنحو الاستعارة والادّعاء، بأن ادّعى أنّ طبيعة الشرّ في الإنسان كأنّها موجود متمثّل جعل الله ـ تعالى ـ أقفالاً له لولاها لخرج معربداً مفسداً.

وذلك لأنّ طبيعة الشهوة والغضب والشيطنة في الإنسان مقتضية للفساد بنحو الإطلاق بلا قيد وشرط من ناحيتها. ومقتضى قوّة الشهوة الالتذاذ بكلّ ما يمكن بأيّ طريق كان بلا قيد مطلقاً، وكذا مقتضى القوّتين الأُخريين، وإنّما حاجزها وعقالها وأقفالها قوى وملكات أُخر جعلها الله ـ تعالى ـ في الإنسان وديعةً، رأسها العاقلة، وبعدها الحياء، والشرف، والخوف من الله ومن الناس، وعزّ النفس وعظمتها، وطلب الكمال وأمثالها.

ومفتاح كلّ تلك الأقفال ورافع تلك الحواجز الشراب. بمعنى أنّ ذاته كذات المفتاح وشربه آليّته الفعليّة، لا بمعنى ترتّب جميع الشرور على شربه فعلاً، بل بمعنى رفع الحاجز عمّا هو مقتضٍ للفساد، فلا يبالي معه بما فعل وما فعل به،

١ـ الوسائل ١٧/ ٢٥١ـ ٢٥٢، الباب ١٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الأحاديث ٤، ٥، ٧ و ٩.

ويأتي بما يمكنه ويهويه من مشتهياته ومقتضيات قواه المائلة إلى الفساد، فلا يبالي بقتل النفس المحترمة ولا بالزنا بالمحارم ولا بغير ذلك. هذا حال الشراب.

وأمّا الكذب فهو شرّ منه في هذه الخاصّة من جهتين:

من جهة أنّ الشراب رافع الموانع عن الشرور، والكذب محرّك و داعٍ إليها، فإنّه قد يثير الشهوات والقوى الغضبيّة والشيطنة إلى العمل على مقتضياتها. فهو من هذه الحيثيّة شرّ منه.

ومن جهة أنّ المفاسد المترتّبة على الكذب لا يقاس بالمفاسد المترتّبة على الخمر، لا بمعنى أنّ كلّ كذب كذلك، بل بمعنى ملاحظة الطبيعتين في الجامعة البشريّة.

فمقنّن القوانين لجميع عائلة البشر إذا نظر إلى الكذب ومفاسده بنحو الوجود الساري، وإلى الخمر ومفاسدها كذلك يرى أنّ مفاسد الكذب أكثر وأعظم، لأنّ جميع الأديان الباطلة إنّما حدثت وانتشرت بالكذب. والكذب الواحد قد ينتهي إلى خراب البلدان وقتل النفوس الزكيّة وانتهاك حرمات عظيمة.

وبالجملة لا تقاس المفاسد المترتّبة على الكذب في الجامعة البشريّة، على المفاسد المترتّبة على الخمر أو سائر المعاصي.

المناقشة في دلالة الموثّقة

لكن على هذا الاحتمال لا يمكن إثبات حرمة الخمر بهذه الرواية فضلاً عن كونها كبيرةً، فضلاً عن إثبات حرمة الكذب أو كونه كبيرةً في الجملة فضلاً عن جميع مصاديقه.

وذلك لأنّ تلك المفاسد لو كانت مترتّبة على الخمر أو على الكذب ولو

بنحو المسبّبية والمعلوليّة، لما توجب حرمتها، لما قرّر في محلّه من عدم حرمة مقدّمة الحرام وإن كانت علّة تامّة فضلاً عمّا إذا لم تكن كذلك[1] كما في المقام. فإنّ الخمر ليست علّة تامّة لما ذكر بل تكون رافعة للموانع، وكذا الكذب وإن كان بعض مصاديقه داعياً إلى إتيان المحرّم لكن لا يكون علّة تامّة له.

نعم يمكن أن يقال: إنّ المقصود بالرواية أنّ الخمر صارت محرّمة لأجل تلك المفاسد لا لكون سبب المحرّم محرّماً، بل كونها مفتاحاً لأقفال الشرور صار نكتة لجعل التحريم القانوني على جميع مصاديقها، وللتوعيد عليها بالعذاب فصارت كبيرة. ولمّا كان الكذب شرّاً منها تكون شرّيته نكتة لجعل الحرمة على جميع مصاديقه ولكونه كبيرة.

إلّا أن يناقش فيه بأنّ تلك المفاسد لو كانت علّة للحرمة وكونها كبيرة لكان لما ذكر وجه، لأنّ المعلول تبع لعلّته في التحقّق والشدّة والضعف والكمال والنقص. لكنّه احتمال فاسد، لعدم دوران الحرمة مدارها، بل عدم دوران كون الخمر كبيرة مدارها كما لا يخفى.

وأمّا إذا كانت المفاسد نكتة الجعل فلابدّ في إثبات مقداره وكيفيّته من دليل:

أمّا في الخمر فيظهر من جملة من الروايات أنّ جميع مصاديقها كبيرة قليلها وكثيرها، وأنّ نكتة ذلك هي ما تترتب عليها من المفاسد، كصيرورة العبد بحال لايعرف ربّه، وصيرورته مشركاً، و غير ذلك.[2]

ولا دليل على أنّ الكذب إذا كان ببعض مصاديقه شراً من الشراب بالمعنى

١ـ راجع تهذيب الأُصول«تقريراً لبحث المؤلّف ـ قدّس سرّه» ١/ ٢٨٢، في مقدّمة الحرام.

٢ـ راجع الوسائل١٧/ ٢٥٠، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ١٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، ومنها: الأحاديث ٢، ١٠، ١١و....

المتقدّم صار ذلك علّة لجعل الحكم على جميع مصاديقه على نحو القانونيّة، بل لعلّ شرّيته صارت موجبة لجعله على خصوص ما يترتّب عليه ذلك لا مطلقاً.

وذلك للفرق بين الخمر والكذب من جهة أنّ فساد الخمر نوعيّ بل عموميّ لمتعارف الناس عند تعارف شربها، فالشرب المتعارف يوجب السكر في متعارف الناس ويوجب صيرورة الشارب بحيث لا يعرف ربّه، ولا يبالي بها فعل وما فعل به، ولأجل تلك النوعيّة أو العموميّة صارت محرّمة وكبيرة بجميع مصاديقها ضرباً للقانون. وأمّا الكذب و إن كان بملاحظة مجموع أفراده ومقايستها لمجموع أفراد الخمر يكون شرّاً منها، لكن ليس شرّه عامّاً كشرّ شرب الخمر ولا يترتّب على كلّ مصداق منه شرّ. وترتّبه على بعض مصاديقه لا يوجب جعل الحرمة على مصاديقه فضلاً عن جعلها كبيرة.

فلا يستفاد حرمة جميع مصاديقه، أو كونه كبيرة من الرواية على هذا الاحتمال.

وكذا لا يستفاد منها الحرمة لو كان المراد بيان أنّ الكذب شرّ من الخمر في الخاصّة المترتّبة عليها بالنسبة إلى كلّ شخص، أي أنّه يوجب الدخول في المعاصي ويجعل النفس مائلة إلى الشهوات والمعاصي وإن لم نعلم كيفيّته، كما ورد: إنّ الكذب يهدي إلى الفجور[1]، وورد أنّ الخبائث حطّت في بيت ومفتاحه الكذب[2].

وتوهّم أنّ الوجدانيّات لايمكن أن تخفى علينا، في غير محلّه. لأنّ كثيراً ما تخفى علينا ملكاتنا الخبيثة وخصوصيّات أميالنا. ولعلّ شرّية الكذب من الشراب

١ـ الوسائل٨/ ٥٧٧، كتاب الحج، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

٢ـ راجع مستدرك الوسائل ٩/ ٨٥، كتاب الحجّ، الباب ١٢٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١١؛ وأيضاً بحار الأنوار٧٢/ ٢٦٣(ط.إيران)، كتاب الإيمان والكفر، باب الكذب وروايته وسماعه، الحديث ٤٦.

لكونه هادياً إلى الشرور، بخلاف الخمر، فإنّها رافعة للمانع.

فعلى هذا الاحتمال أيضاً لا تدلّ على حرمة الكذب والخمر، لأنّ رافع مانع المحرّمات والهادي إليها لا يلزم أن يكون محرّماً نفساً فضلاً عن كونه كبيرةً، بل ولامحرّماً بالغير، لأنّ مقدّمة الحرام ليست بحرام.

وفيها احتمال آخر، وهو أنّ الجملتين صدرتا على نحو من الادّعاء والمبالغة، أو أنّ الثانية كذلك. بأن يدّعى أنّ الخمر رافعة لجميع الموانع عن الشرور، ويدّعى أنّ الكذب شرّ منها.

فحينئذٍ إمّا أن يدّعى أنّ الكذب شرّ منها في تلك الخصوصيّة أي كونه مفتاحاً للشرور، أو يراد أنّه شرّ منها من جميع الجهات.

فعلى الأوّل لاتدلّ على الحرمة فضلاً عن كونه كبيرة.

وعلى الثاني تدلّ على كونه كبيرة، لأنّ المبالغة في شرّيته منها إنّما تصحّ إذا كان معصية عظيمة، ومع كونه صغيرة لا تصحّ الادّعاء ولا مصحّح للمبالغة.

فإذا قيل: فلان أشجع من الأسد، أو فلان أجمل من الشمس والقمر، يكون ظاهراً في أنّ القائل في مقام تعظيم الكمال، فيكون شجاعته وجماله بحدّ يصح أن يرجّحهما في مقام المبالغة على الأسد والشمس والقمر.

ولا يلزم بما ذكرناه خلاف الواقع والضرورة، فإنّ الكذب في نفسه لا يكون أكبر من الخمر، ولهذا لو دار الأمر بين ارتكاب أحدهما ولم يترتّب على الكذب مفاسد أُخر لا شبهة في وجوب اختيار الكذب، وذلك لأنّ هذا المحذور غير لازم على فرض الادّعاء والمبالغة، فتدلّ الرواية على أكبريّة الخمر حقيقة، وعلى كون الكذب كبيرة لا أكبريّته منها.

وهنا احتمال آخر وهو كون الجملتين كناية عن كونهما كبيرة.

ثمّ إنّ مقتضى أصالة الظهور تعيّن الاحتمال الأوّل أو الثاني، فإنّ فيهما أيضاً وإن كان التشبيه بالأقفال والمفاتيح على نحو الاستعارة والتجوّز لكن لا ادّعاء زائداً عليه، ويكون قوله: «والكذب شرّ من الشراب» على نحو الحقيقة، بخلاف سائر الاحتمالات فإنّ فيها نحو تأوّل زائداً عليه.

وعليه يسقط الاستدلال بالرواية للمقصود، ولو منع ترجيح الأوّل فلاترجيح للحمل على ما يستفاد منه كونه كبيرة.

ثمّ على فرض استفادة الحرمة وكونه كبيرةً يقع الكلام في أنّ قوله: «والكذب شرّ من الشراب»، هل يراد به أنّ هذه الطبيعة بنفسها مع الغضّ عن لواحق أُخر شرّ من طبيعة الشراب كذلك ؟

أو يراد به أنّها بوجودها الساري شرّ منها ؟ فيكون كلّ مصداق منها شرّاً من طبيعة الشراب أو كلّ مصداق منه.

أو يراد أنّ هذه الطبيعة على نحو الإهمال شرّ منه ولو باعتبار بعض مصاديقه؟ فيكون الانتساب إلى الطبيعة إمّا لعدم كونه في مقام البيان، أو للادّعاء بأنّ الطبيعة ليست إلاّ ما يترتّب عليها الفساد الذي جعلها كبيرةً. فيكون الكلام مبنيّاً على دعوى أنّ المصاديق المترتّبة عليها المفاسد، كالذي ينطبق عليه عنوان النميمة، أو الافتراء على الله ـ تعالى ـ تمام حقيقته، وغيرها بمنزلة العدم. فحينئذٍ يستفاد منها كونه كبيرةً في الجملة لا بجميع مصاديقه.

وما ذكرناه من الاحتمالات تأتي في أمثال هذا التركيب، كقوله: الرجل خير من المرأة، والرطب خير من العنب، إلى غير ذلك.

ولايبعد أن يكون الاحتمال الأوّل أظهر، لكن في المقام لما لم يمكن الحمل عليه، ضرورة عدم كون الكذب بنفسه شرّاً من الخمر، وكذا لايمكن الحمل على الاحتمال الثاني على نحو الحقيقة، فلابدّ من الحمل على حقيقة ادّعائيّة، إمّا دعوى

كون الطبيعة بنفسها شرّاً من الشراب، أو دعوى كونها بجميع مصاديقها كذلك، أو دعوى كونها كذلك بلحاظ بعض المصاديق.

والأرجح الأوّل ثمّ الثاني. فعليه يستفاد منها كونه كبيرةً بنفسه أو بجميع مصاديقه، ولا يستفاد منها أكبريّته من الشراب حقيقة، بل هو ادّعاء يثبت به كونه كبيرةً.

لكنّ الشأن في ترجيح الاحتمال الذي يستفاد منه كونه كبيرةً من بين الاحتمالات المتقدّمة الكثيرة.

إلّا أن يدّعىٰ أنّ الظاهر من الجملة الأُولى، أنّ الشراب من الكبائر بجعل ما ذكر كنايةً عنه.

وظاهر الجملة الثانية بعد عدم إمكان الحمل على الحقيقة، هو دعوى كون طبيعة الكذب بلا قيد شرّاً من الشراب.

ولازم هذه الدعوى كونه كبيرةً بنفسها. ولا يلزم منه إشكال كما توهّم[1]، فإنّه إذا قامت القرينة على عدم إرادة الحقيقة، لا يجوز طرح الرواية، بل تحمل على الحقيقة الادّعائيّة، ولازمها كون الكذب بنفسه وعلى نحو الإطلاق شرّاً من الشراب ادّعاء، ولازم ذلك كونه كبيرة على نحو الإطلاق.

إلّا أن يقال: بجرّد هذا التشبيه و الدعوى لايدلّ على كونه كناية عن كونها كبيرةً، كما ورد أنّ «حبّ الدنيا رأس كلّ خطيئة»[2] مريداً به أنّ حبّها أُمّ الخطايا مع أنّه غير محرّم بلا شبهة.

١ـ راجع حاشية المكاسب للعلّامة الميرزا محمد تقي الشيرازي:١٢٦، في حرمة الكذب وفي كونه من الكبائر.

٢ـ عوالي اللآلي١/ ٢٧، الفصل الثالث: أحاديث مسندة، الحديث ٩.

فيمكن أن يكون المراد بـالرّواية التنبيه على مفاسد الخمـر والكذب، لا بيان حرمتهما. ولا قرينة على كونه بصدد بيان الحرمة فضلاً عن كونهما كبيرةً.

فـدعوى كـون الجملتين كنايـةً عن حـرمتهما، أو كونهما كبيرةً، عـاريةٌ عـن الشاهد ومخالفةٌ لأصالة الظهور.

وبعبارة أُخرى: إنّ الجملة الأُولى بعد كونها استعارة تكون لها ظهور ثانويّ، لأجل قيام القرينة في المعنى الاستعاري، وجعـل هذا المعنى الاستعاري كنايةً عن أمر آخر، وهـو الحرمة أو كونه كبيرةً، خلاف الظاهـر لابدّ فيه من قيام قـرينة وهي مفقودة.

ويؤيّـد ما ذكرنـاه أنّ حرمة الخمـر كانت معلـومةً في عصر صدور الـرواية بالكتاب والسنّة لم يحتـج إلى بيانها، والمحتاج إليه بيان مفاسدهـا ومصالح منعها. فـالجملة الأُولى سيقـت لبيانها، والثـانية تبع لها في المفاد. فتـدل على أنّه شرّ مـن الشراب في هذه المفاسد والتبعات، فلا تكون الرواية بصدد بيان الحرمة حتّى يؤخذ بإطـلاقها لحرمـة جميع المصـاديق، بـل يصحّ التمسّـك بها لإثبات الحرمـة ولو في الجملة، تأمّل.

ومن بعض مـا ذكرناه يظهر حال مـا روي عن العسكري ـ عليه السلام ـ، قال: «جعلت الخبائث كلّها في بيت واحد وجعل مفتاحها الكذب».[1]

الاستدلال بالمرسلة التي ذكرها الشيخ و...

ومنها: المرسلـة التي ذكـرهـا الشيخ، قـال: وأرسـل عن رسـول الله ﷺ: «ألا

١ـ راجع جـامع الأخبـار، ص١٧٣، الفصـل ١١١؛ وعنه في البحـار ٧٢/ ٢٦٣ (ط.إيران) كتـاب الإيمان والكفـر، باب الكـذب...، الحديث ٤٨، وليـس فيهما كلمـة «واحد» ومـا في متن الكتـاب مطابق لما في مكاسب الشيخ ـ رحمه الله ـ ص ٥٠.

أُخبركم بأكبر الكبائر؟ الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وقول الزّور، أي الكذب»[١]. وعن ابن أبي جمهور، عنه ﷺ قال: «ألا أُنبّئكم بأكبر الكبائر؟» قلنا: بلى يا رسول الله. قال: «الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، ـ وكان متكئاً فجلس ثمّ قال ـ: ألا وقول الزور» فما زال يكرّرها حتّى قلنا: ليته سكت».[٢]

والتفسير في الأُولى يمكن أن يكون من الراوي، فتكون الرواية دالّة على أعمّ من الكذب، وإن كان من المرويّ عنه تختصّ به.

ودلالتهما على كون المذكورات كبيرة لا تنكر.

والإشكال بأنّ الضرورة قائمة بأنّ الكذب وكذا عقوق الوالدين ليس أكبر الكبائر، لا يوجب طرحهما، بل تصير قرينة على أنّ الكلام مبنيّ على المبالغة، فيفهم أنّهما كبيرة حيث يدعى في مقام المبالغة أنّهما أكبر الكبائر، كما مرّ نظيره.[٣]

ولا يبعد إطلاقهما، وإن أمكنت المناقشة فيه بأن يقال: إنّه بصدد بيان أكبريّة المذكورات عن غيرها بعد مفروغيّة حكمها، لا بيان كونها محرّمة أو كبيرة، أو يقال: إنّه بصدد عدّ أكبر الكبائر، لا حال المعدود، فلا إطلاق لهما من هذه الجهة.

ومنها: رواية أنس، قال: قال رسول الله ﷺ: «المؤمن إذا كذب بغير عذر، لعنه سبعون ألف ملك، وخرج من قلبه نتن حتّى يبلغ العرش فيلعنه حملة العرش، وكتب الله عليه بتلك الكذبة سبعين زنية، أهونها كمن يزني مع أُمّه».[٤]

ودلالتها على كونه كبيرةً لا تنكر، ولو مع قطع النظر عن قوله: «وكتب

١ـ المكاسب للشيخ الأعظم: ٥٠، المسألة الثامنة عشر من النوع الرابع، في الكذب.

٢ـ مستدرك الوسائل ١٧/ ٤١٦، الباب ٦ من أبواب كتاب الشهادات، الحديث ١١.

٣ـ راجع ٢/ ٩٤ من الكتاب.

٤ـ مستدرك الوسائل ٩/ ٨٦، كتاب الحج، الباب ١٢٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٥.

الله...» لأنّ الظاهر أنّه بصدد بيان عظمة الـذنب وكبره، سواء كان بصدد الإخبار عن الواقع، أو بصدد المبالغة.

نعم ظاهـر ذيلها كونـه بصدد الإخبار عـن الواقع، وإن كـان عدد السبعين كنايـة عن الكثـرة مبالغـةً، وهو مطـروح، لقيام الضرورة على أهـونيّة الكـذب من حيث هو عن الزنا، فضلاً عن الزنـا بالأمّ، وهو لا يوجب طرح صدرها الدالّ على كونه كبيرةً.

ومنها: رواية أبي ذر، عـن النبيّ ﷺ في وصية لـه، قال: «يا أباذر، مـن ملك مابين فخذيه ومـا بين لحييه دخل الجنة». قلت: وإنّا لنؤاخـذ بما تنطق به ألسنتنا؟ فقـال: «وهـل يكـبّ النـاس على منـاخـرهـم في النـار إلاّ حصـائد ألسنتهـم؟ إنّـك لاتزال سـالماً ما سكـتّ، فإذا تكلّمـت كتـب لك أو عليـك. يا أبـاذر، إنّ الرجل ليتكلّـم بالكلمة في المجلس ليضحك بها، فيهـوي في جهنم ما بين السماء والأرض، يـا أبـاذر، ويـل للـذي يحدّث فيكذب ليضحـك بـه القـوم، ويـل لـه، ويل له...»[1].

والظاهر أنّ قـوله: «يا أباذر، ويل للـذي...»، تفريع على قولـه: «وهل يكبّ الناس على مناخرهم في النار...». واحتمال كونه كلاماً مستأنفاً غير مربوط بالصدر بعيد.

فتدلّ على أنّ الكذب مـوجب لدخول النار. وقـد مرّ سابقاً أنّ الظـاهر من صحيحة عبدالعظيم الحسني [2] أنّ إيعاد رسـول الله ﷺ العذاب على شيء مـن شواهـد كونـه كبيرةً بل إيعـاده، إيعاد الله. ولم يظهر من الـروايات الـدالّة على أنّ

١ـ الـوسائل ٨/ ٥٧٧، كتاب الحج، الباب ١٤٠ مـن أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤. ومـا في المتن مطابق لما في الطبع القديم ٢/ ٢٣٤، فراجع.

٢ـ الوسائل ١١/ ٢٥٢، كتاب الجهاد، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ٢.

الكبيرة ما أوعد الله عليه النار[١] أنّ اللازم إيعاده في الكتاب العزيز ونحوه، فتدلّ الرواية على حرمة سائر أنواع الكذب بالفحوى.

ويمكن المناقشة فيها بأنّها منصرفة إلى من يصدر منه كراراً ويشتغل به، بل لا يبعد دعوى ظهورها في ذلك، فيكون مصرّاً به والإصرار بالصغائر كبيرة على ما في الروايات.[٢]

ومنها: روايات كثيرة تدلّ ـ على اختلاف التعابير والمضامين ـ على أنّ الكذب لا يجتمع مع الإيمان:

كمرسلة الصدوق، قال: كان أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ يقول: «ألا فاصدقوا إنّ الله مع الصادقين، وجانبوا الكذب فإنّه يجانب الإيمان».[٣]

وعن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ: «الكذب خراب الإيمان»[٤].

وصحيحة معمّر بن خلّاد عن أبي الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ قال: «سئل رسول الله ﷺ: يكون المؤمن جباناً؟ قال: نعم. قيل: ويكون بخيلاً؟ قال: نعم. قيل: ويكون كذّاباً؟ قال: لا».[٥]

وعن النبيّ ﷺ قال: «ثلاث خصال من علامات المنافق: إذا حدّث كذب،

١ـ راجع الوسائل ١١/ ٢٤٩ و٢٥١، كتاب الجهاد، البابان ٤٥ و٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه.

٢ـ راجع الوسائل ١١/ ٢٦٢، ٢٦١، كتاب الجهاد، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس...، الحديثان ٣٦ و٣٣؛ و١١/ ٢٦٦، الباب ٤٧، الحديث ١١؛ و١١/ ٢٦٨، الباب ٤٨، الحديث ٣.

٣ـ الوسائل٨/ ٥٧٤، كتاب الحج، الباب١٣٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٣.

٤ـ راجع الوسائل٨/ ٥٧٢، كتاب الحج، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤؛ والكافي ٢/ ٣٣٩، باب الكذب من كتاب الإيمان والكفر، الحديث ٤.

٥ـ الوسائل٨/ ٥٧٣، كتاب الحج، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١١.

وإذا ائتمن خان، وإذا وعد أخلف».[١]

وعن دعوات الراوندي [٢]، قال رجل له ﷺ: المؤمن يزني ؟ قال: «قد يكون ذلك» قال: المؤمن يسرق ؟ قال: «قد يكون ذلك» قال: يا رسول الله، المؤمن يكذب ؟ قال: «لا» قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الكَذِبَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ﴾.[٣]

وعن تفسير العياشي عن العباس بن هلال، عن أبي الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ أنّه ذكر رجلاً كذّاباً، ثمّ قال: «قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الكَذِبَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ﴾»[٤] إلى غير ذلك.

مفاد آية ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الكَذِبَ...﴾

ولمّا استشهد بالآية الكريمة في الأخيرتين فالأولى صرف الكلام إلى مفادها مع قطع النظر عن الروايات.

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الكَذِبَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الكَاذِبُونَ﴾.

يمكن تقريبها للمدّعى بأن يقال: إنّها وإن وردت بعد قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ

١ـ مستدرك الوسائل ٩/ ٨٥، كتاب الحج، الباب ١٢٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩؛ وفي الوسائل ١١/ ٢٦٩، كتاب الجهاد، الباب ٤٩ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٤ مثله.

٢ـ الدعوات: ١١٨، الحديث ٢٧٥؛ وعنه في مستدرك الوسائل ٩/ ٨٦، كتاب الحج، الباب ١٢٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٣ . وما نقله الأُستاذ ـ قدس سرّه ـ موافق لما في المستدرك ٢/ ١٠٠ من الطبع القديم.

٣ـ سورة النحل (١٦)، الآية ١٠٥ .

٤ـ تفسير العياشي ٢/ ٢٧١، الحديث ٧١؛ وعنه في المستدرك ٩/ ٨٥، كتاب الحج، الباب ١٢٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٠.

لا يَعْلَمُونَ﴾[١] وبعد قوله: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُم يَقُولُونَ إِنَّما يعلّمه بشر﴾[٢] لكنّه بصدد بيان كبرى كلّية، وهي أنّ اختلاق الكذب مقصورة على ﴿الّذينَ لا يُؤْمِنُونَ بآياتِ اللهِ﴾ من غير اختصاص بالكذب على الله تعالى. ويؤكّد التعميم قوله: ﴿وأُولئِكَ هُمُ الْكاذِبُونَ﴾، لظهوره في أنّ الكاذب مقصور على غير المؤمن، وأنّ غير المؤمنين بآيات الله هم الكاذبون منحصراً.

فيظهر منه أنّ الكذب مطلقاً من خواصّ غير المؤمن.

ولمّا كان في مقام تعظيم الكذب وتكبيره، ولو بدعوى أنّ الكاذبين غير المؤمنين، يفهم منه أنّه عظيمة كبيرة، وإلاّ لما صحّت الدعوى.

وهنا احتمال آخر فيها، وهو أنّها بصدد ردّ القائلين وإنشاء ذمّهم، لا الإخبار بأمر واقعي حتّى يحتاج في تصحيحها إلى التأوّل والدعوى، نظير ما نسب إلى زينب الكبرى ـ عليها السلام ـ في جواب عبيد الله ـ لعنه الله ـ حيث قال: الحمد لله... قالت: «إنّما يفتضح الفاجر، وهو غيرنا»[٣]. فإنّه ظاهر في إنشاء الذمّ، لا الإخبار عن واقعة. ونظير قولك في ردّ من قال لك: أنت بخيل «إنّ البخيل من يأكل مال الناس» فإنّ ذلك ردّ قوله بإنشاء ذمّ بالجملة الخبرية، لا الإخبار بأنّ آكل مال الناس بخيل.

فيكون المقصود من قوله: ﴿إِنَّما يَفْتَرِي الكذب الّذينَ لا يُؤْمِنُونَ﴾ ردّ قولهم بإنشاء ذمّ لهم.

وهنا احتمال ثالث، وهو أنّ الآية بصدد ردّهم بجملة إخبارية، وهي أنّ الذين يقولون بأنّك مفتر، ويقولون يعلّمه بشر، هم يفترون الكذب في انتساب

١ـ سورة النحل (١٦)، الآية ١٠١.

٢ـ سورة النحل (١٦)، الآية ١٠٣.

٣ـ راجع اللهوف في قتلى الطفوف: ٧٠.

الافتراء إليك، و إنّهم الكاذبون.

ولايبعد أن يكون الاحتمال الثاني أقرب إلى الذوق في المقام.

ثمّ إنّه لو سلّم رجحان الاحتمال الأوّل ـ ولو بضميمة الروايتين المتقدّمتين ـ يكون في دلالتها على حرمة الكذب مجال مناقشة، لإمكان أن يكون المراد بدعوى قصر الكذب على غير المؤمن ونفي اتّصاف المؤمنين به، هو أنّ الكذب لمّا كان صفة خبيثة دنيّة يناسب أرذال الناس، والمؤمن شريف كامل لا يناسب صدوره منه، فسلب الصفة عنه ليس لكونه معصية كبيرة، بل لكونه صفة رديّة قبيحة قذرة لاتناسب مقام المؤمن. وعليه لا تدلّ على كونه محرّماً، نظير قوله:«المؤمن لا يخلف الوعد»، وأنّه لفي شغل عن اللهو، والمؤمنون عن اللغو معرضون. إلى غير ذلك.

وما ذكرناه من الاحتمال، جارٍ في جميع الروايات التي تكون بهذا المضمون، وقد مرّت جملة منها، ولعلّ في بعضها شهادة على ما ذكرناه، فراجع. مع أنّ في كلّ منها نحو مناقشة يظهر بالتأمّل فيها.

ذكر الروايات الدالّة على «أنّ قول الزور عدل الشرك»

ومنها: جملة من الروايات التي يستفاد منها أنّ شهادة الزور عدل الشرك، متمسّكاً فيها بقوله تعالى: **﴿فاجتَنِبُوا الرِّجسَ مِنَ الأَوثان وَاجْتَنِبُوا قَولَ الزُّور﴾** [1]:

كرواية دعائم الإسلام، عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ، وفيها: «فمن الزور أن يشهد الرجل بما لا يعلم، أو ينكر ما يعلم، وقد قال الله عزّ وجلّ: **﴿فاجتَنِبُوا الرِّجسَ مِنَ الأَوثان وَ اجْتَنِبُوا قَولَ الزُّور* حُنَفَاء لله غير مُشرِكين به﴾** [2] فعدل

١ـ راجع مستدرك الوسائل ١٧/ ٤١٥ـ ٤١٦، كتاب الشهادات، الباب ٦ من أبواب كتاب الشهادات، الأحاديث ٤، ٨و١٠.

٢ـ سورة الحج(٢٢)، الآيتان ٣٠و٣١.

تبارك اسمه شهادة الزور بالشرك».[١]

وعن تفسير الشيخ أبي الفتوح، عن رسول الله ﷺ أنّه قال في خطبة على المنبر: «إنّ شهادة الزور تعادل الشرك بالله تعالى». ثمّ تلا قوله تعالى: ﴿فاجتَنِبُوا الرِّجسَ مِنَ الأَوثانِ وَ اجْتَنِبُوا قَولَ الزُّورِ﴾.[٢]

وقريب منها عن ابن أبي جمهور عن النبي ﷺ[٣].

فتدلّ هذه الروايات، على أنّ مقارنة قول الزور للشرك في الآية الكريمة ليست بمجرّد كونه من المحرّمات، بل لكونه عدلاً للشرك في كونه كبيرة خصّه تعالى بالذكر قريناً للشرك من بين سائر المحرّمات، تنبيهاً على عظمه وكبره، كما يوافقه الاعتبار.

وتؤيّده صحيحة عبد العظيم الحسني، عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ في تعديد الكبائر، وفيها: «وشرب الخمر، لأنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ نهى عنها، كما نهى عن عبادة الأوثان».[٤]

فتمسّك لكونه كبيرة بمقارنته في الكتاب العزيز لعبادة الأوثان، مشيراً إلى قوله تعالى: ﴿إنّما الخَمْرُ وَ المَيْسِرُ وَ الأَنْصابُ وَ الأَزْلامُ رِجْسٌ...﴾[٥].

فيظهر منها أنّ المقارنة له في الذّكر في الكتاب للتنبيه على عظمة الذنب وكبره، ولهذا استفدنا منها كون القمار كبيرة.

١ـ دعائم الإسلام ٢/ ٥٠٨، الحديث ١٨١٦؛ وعنه في مستدرك الوسائل ١٧/ ٤١٥، الباب ٦ من أبواب كتاب الشهادات، الحديث ٤.

٢ـ تفسير أبي الفتوح الرازي ٨/ ٩٢، في ذيل الآية؛ وعنه في مستدرك الوسائل ١٧/ ٤١٦، الباب ٦ من أبواب كتاب الشهادات، الحديث ٨.

٣ـ مستدرك الوسائل ١٧/ ٤١٦، الباب ٦ من أبواب كتاب الشهادات، الحديث ١٠.

٤ـ الوسائل ١١/ ٢٥٣، كتاب الجهاد، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ٢.

٥ـ سورة المائدة(٥)، الآية ٩٠.

فحينئذٍ نقـول: إنّ قول الزور الـذي جعل عدلاً للشرك يكـون كبيرةً لعين ما ذكر في الـرواية، وهـو أعمّ من شهـادة الزور، فيشمل الكـذب مطلقاً، فتـدلّ الآية بإطلاقها بضميمة الروايات على أنّ الكذب مطلقاً من الكبائر.

إلّا أن ينـاقـش في الاستـدلال بها ـ مضافـاً إلى ضعـف الـروايـات عـدىٰ الصحيحة التي يأتي الكلام فيها ـ بأنّ الزور يأتي في اللغة بمعنى الباطل والكذب والشرك بالله وغيرها[1]. والحمل على مطلـق الباطل، الأعـمّ من جميـع المذكورات وغيْرها، وجميع الأقاويل الباطلة، خـلاف الضرورة، فإنّ مطلق الباطل ليس بحرام ضرورة. والحمـل على خصوص الكـذب يحتاج إلى شـاهد بعـد عدم إرادة مطلـق الباطل، ولعلّـه أراد خصوص شهادة الزور كما يظهـر من الروايات المتقـدّمة، فإنّ الظاهر منها أنّه ـ تعالى ـ عدل بين خصوصها مع الشرك، لا مطلق الكذب وتكون الشهادة من مصاديقه.

ويؤيّد عدم إرادة مطلقَ الكذب في الآية، عدم استشهاد النبيّ ﷺ والأئمّة ـ عليهم السّلام ـ في شيء من الروايات الواردة في الكذب على كثـرتها بالآية الكريمة، إلّا المرسلة التي ذكرها الشيخ[2]، ولم أعثـر على أصلها مـع احتمال كون التفسير مـن الرّاوي. ومن البعيد دلالـة الآية على حرمة الكذب مطلقاً، وعـدم استشهادهم بها في شيء من الروايات الكثيرة، واستشهادهم بها لشهـادة الزور على ما في الروايات المتقدمة[3]. وللغناء على ما في روايات كثيرة[4].

١ـ راجع القاموس المحيط ٢/ ٤٣؛ ومجمع البحرين ٣/ ٣١٩؛ والمنجد: ٣١١.

٢ـ راجع المكاسب: ٥٠.

٣ـ راجع مستدرك الـوسائل ١٧/ ٤١٥ و٤١٦، الباب ٦ من أبواب كتاب الشهـادت، الأحاديث ٤، ٨و١٠.

٤ـ راجع الوسـائل ١٢/ ٢٢٥، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسـب به، الأحاديث ٢، ٨، ٩، ٢٠و٢٦.

ولو سلّمت دلالتها على حرمة الكذب، لكن يمكن أن يكون جعله عدلاً للشرك بملاحظة بعض مصاديقه، كشهادة الزور، كما دلّت عليه الروايات، والكذب على الله تعالى ورسوله [١]، والبدع [٢]، ونحوها.

وكون الكذب بكثير من مصاديقه ذا مفسدة عظيمة، يكفي في جعله مقارناً للشرك تعظيماً له، ولا يلزم أن يكون بجميع مصاديقه كبيرةً. وجعله بإطلاقه قريناً له، لا يوجب كونه بإطلاقه كبيرةً، وليس إطلاق للآية من هذه الجهة يؤخذ به كما لا يخفى، فتدبّر.

وأمّا صحيحة عبد العظيم -عليه السلام- فلا تكون مؤيّدةً للمطلوب، لأنّ الآية النازلة في الخمر والميسر تفارق الآية في قول الزور، فإنّ في قوله: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [٣] جعلت العناوين الأربعة أو الثلاثة موضوعة لقوله: رجس من عمل الشيطان وللنهي، فتكون وحدة السياق ووحدة النهي شاهدة على المطلوب، ولهذا استشهد أبو عبد الله -عليه السلام- في الصحيحة لكون الخمر كبيرةً، بأنّ الله - تعالى - نهى عنها كما نهى عن عبادة الأوثان، ولعلّ نظره إلى وحدة الأمر وكيفيّة الأداء في المذكورات.

ثمّ لا يخفى أنّ الأمر بالاجتناب بمنزلة النهي وفي قوّته.

وأمّا قوله: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ [٤] يكون فيه الأمر بالاجتناب مكرراً، فلم تكن هذه الآية بمثابة الآية المتقدّمة، ولعلّ في التكرار نحو إشارة إلى اختلافهما.

١ـ الوسائل ٨/ ٥٧٥، كتاب الحج، الباب ١٣٩ من أبواب أحكام العشرة.

٢ـ المحاسن ١/ ٢٠٧، باب البدع من أبواب كتاب مصابيح الظلم.

٣ـ سورة المائدة (٥)، الآية ٩٠.

٤ـ سورة الحج (٢٢)، الآية ٣٠.

الاستدلال بمرسلة الصدوق والمناقشة فيها

ومنها: مرسلة الصدوق في ضمن تعديده لألفاظ رسول الله ﷺ عدّ منها قوله: «أربى الربا الكذب»[١].

ويصحّ الاستدلال بها للمطلوب، سواء قلنا بأنّ التفضيل على وجه الحقيقة أو على نحو المبالغة، لعدم صحّة دعوى كون صغيرة أربى الربا الذي هو من أعظم الكبائر.

ويمكن المناقشة فيها بأنّ المذكور في المرسلة ألفاظ كثيرة منسوبة إلى رسول الله ﷺ، والظاهر عدم صدورها في مجلس واحد، بل كان في مقامات عديدة، وقد جمعوها في رواية، ولم يعلم أنّ تلك اللفظة، في أيّ مقام صدرت منه ﷺ، ولعلّه كان في مقام لم يكن له إطلاق، تأمّل.

أو يناقش بأنّه ليس بصدد بيان حكم الكذب بل بصدد ترجيحه على الربا، فهي نظير قوله: «أكبر الكبائر الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وقول الزور»[٢]. حيث قلنا بأنّه بصدد بيان حكم آخر هو أكبريّة هذا من ذاك بعد الفراغ عن أصل الحكم، فلا يجوز التمسّك بإطلاقه.[٣]

ومنها: غير ذلك ممّا هو ضعيف سنداً، أو دلالة، أو جميعاً:

كما عن النبي ﷺ: «من أعظم الخطايا، اللسان الكذوب»[٤].

١ـ الفقيه ٤/ ٣٧٧، باب النوادر، الحديث ٥٧٨٠؛ وعنه في الوسائل ٨/ ٥٧٤، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٢.

٢ـ قطعة من المرسلة التي رواها الشيخ في مكاسبه: ٥٠.

٣ـ راجع ٢/ ٩٨ من الكتاب.

٤ـ مستدرك الوسائل ٩/ ٨٥، كتاب الحجّ، الباب ١٢٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٧.

وعن عليّ -عليه السلام-: «وعلّة الكذب أقبح علّة»[١]. وعنه -عليه السلام-: «ولا سوأة أسوأ من الكذب»[٢].

وعن النبيّ ﷺ: «وإيّاكم والكذب، فإنّه من الفجور، وإنّهما في النار»[٣].

وعن كتاب الغيبة للفضل بن شاذان بسند صحيح عن عبد الله بن العباس، قال: حججنا مع رسول الله ﷺ.. ثمّ حكى عنه ما هو من أشراط الساعة إلى أن قال: «ويكون الكذب عندهم ظرافة، فلعنة الله على الكاذب وإن كان مازحاً».[٤]

وفي دلالتها إشكال لأنّ اللعن لا يدلّ على كبر المعصية.

الكذب كبيرة في الجملة

فتحصّل ممّا ذكر عدم قيام دليل على كون الكذب بنحو الإطلاق من الكبائر.

نعم لا شبهة في كونه كبيرةً في الجملة، لأنّ الأخبار الدالّة عليه مستفيضة، بل لعلّها متواترةً من طرق الفريقين، والمتيقّن منه الكذب على الله وعلى رسوله والأئمّة-عليهم السلام-، وشهادة الزور، والتهمة، بناء على كونها من مصاديق الكذب.

وأمّا لو قلنا إنّها أعم من وجه منه، فحاله كالنميمة، ممّا دلّت الروايات على كونها كبيرةً[٥]، فإذا انطبقت على الكذب لا يوجب صيرورته كبيرةً، فإنّ الحكم

١ـ مستدرك الوسائل ٩/ ٨٥، كتاب الحجّ، الباب ١٢٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٨.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢١.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢٦.

٤ـ مستدرك الوسائل ١١/ ٣٧٢، كتاب الجهاد، الباب ٤٩، من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ١١.

٥ـ راجع الوسائل ٨/ ٦١٦، كتاب الحجّ، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشرة؛ ومستدرك الوسائل ↵

المتعلّق على عنوان لا يسري إلى عنوان آخر متّحد معه في الوجود. كما أنّه لو صار موجباً لفساد، لا يوجب ذلك حرمته لأجله فضلاً عن صيرورته كبيرةً كما مرّت الإشارة إليه.

بل يمكن أن يقال: إنّ الكذب في غير ما دلّ الدليل على كونه كبيرةً ـ كالموردين المتقدمين ـ من الصغائر، لرواية أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله ـ عليه السّلام ـ يقول: «إنّ العبد ليكذب حتّى يكتب من الكذّابين، فإذا كذب قال الله ـ عزّ وجلّ ـ: كذب وفجر».[1]

ورواية الحارث الأعور عن عليّ ـ عليه السّلام ـ، قال: «لا يصلح من الكذب جدّ ولا هزل، ولا أن يعد أحدكم صبيّه ثمّ لا يفي له، إنّ الكذب يهدي إلى الفجور، والفجور يهدي إلى النّار، وما يزال أحدكم يكذب حتّى يقال: كذب وفجر، وما يزال أحدكم يكذب حتى لا تكذب[2] موضع إبرة صدق فيسمى عند الله كذّاباً».[3]

والظاهر من رواية أبي بصير أنّ قوله: «فإذا كذب»، تفريع على قوله: «حتّى يكتب من الكذّابين»، ومعناه أنّه بعد كتبه منهم إذا كذب قال تعالى: كذب وفجر، ومعناه ـ ولو بمناسبة المقام ـ فَسَقَ، فإنّه أنسب من سائر معانيه، فيظهر منه أنّه بعد كتبه منهم إذا كذب صار فاجراً فاسقاً، مع أنّه لو كان كبيرةً صار المرتكب له

٩٥/ ١٤٩، كتاب الحجّ، الباب ١٤٤ من أبواب أحكام العشرة.

١ـ الوسائل ٨/ ٥٧٣، كتاب الحجّ، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٠، نقلاً عن المحاسن ١/ ١١٨.

٢ـ كذا. ولعلّه «لاتجد» (منه ـ قدّس سرّه ـ).

٣ـ الوسائل ٢/ ٢٣٤ من طبعه الحجري، كتاب الحج، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣؛ ولكن الموجود في الطبع الجديد من الوسائل ٨/ ٥٧٧: «حتى لا تبقى» بدل: «حتى لا تكذب»، وفي أمالي الصدوق: ٣٤٢، الحديث ٩: «حتى لا يبقى في قلبه».

بمجرّد ارتكابه فاسقاً.

فتدلّ هـي والّتي بعدها على أنّ مجرّد تكـرار الكذب لا يوجب الفسـق، بل لابدّ فيه من كونه مدمناً وكذّاباً مطبوعاً على الكذب.

بل ظاهر الأولى أنّـه بعد ذلك لابدّ من صدور كذب منـه، حتّى يقال: إنّه فاجر.

وتدلّ الروايتان على أنّ الإصرار الموجب للفسق في الكذب، غير الإصرار في سائر المعـاصي، لو قلنـا فيها بكفايـة مطلق التكـرار أو عدم التـوبة. واحتمال أنّ المراد بقول الله: «فجر» أنّه أخزاه وهتك ستره ــ كاحتمال أن يكون الفجور عند الله غير ما في ظاهر الشريعة، وكاحتمال أنّه تعالى لا يقول بكلّ فاجر: إنّه فاجر فاسق ـ خلاف الظاهر.

ويؤيّـد صغره قـوله في الرّوايـة الثانيـة: «الكذب يهدي إلى الفجـور». فإنّها مشعرة بعدم كونه منها، بل تدلّ أيضاً على عدم كونه في نفسه موجباً للنّار، ويؤيّده أنّ في كثير من الروايات جعل الكذّاب موضوعاً للحكم.

ويظهر من جملـة من الروايات أنّ مـا يخالف الإيمان، أو ما هو مـن علائم النفاق، المطبوعيّة على الكذب:

كصحيحة عبـد الرحمان بن الحجّـاج، قال: قلـت لأبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ: الكذّاب هـو الذي يكذب في الشيء؟ قال: «لا، مـا من أحد إلاّ يكون ذلـك منه؛ ولكنّ المطبوع على الكذب».[1]

وهي بمنزلة التفسير لما دلّ على أنّ الكذب يجانب الإيمان، فإنّ قوله: «ما من أحد...» يدلّ على أنّ كلّ أحد وإن كان مؤمنـاً يبتلى بالكذب، ولكنّ الكذّاب هو

---

١ ـ الوسائل ٨/ ٥٧٣، كتاب الحج، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩.

المطبوع عليه. ولعلّ السائل كان ذهنه مسبوقاً بأنّ الكذّاب فاجر فاسق، أو أنّه لايكون مؤمناً، فسأل ما سأل.

وأمّا احتمال أن يكون نظره إلى قوله تعالى: ﴿سَيَعْلَمُون غداً مَن الكَذّابُ الأشِر﴾ [١] فليس بشيء، فإنّه مربوط ببعض الأُمم السالفة، ولايناسب المقام، فراجع. [٢]

وأبعد منه احتمال أن يكون السؤال والجواب راجعاً إلى تفسير اللغة، بل هو مقطوع الخلاف ولا يناسب قوله:«ما من أحد...».

وكرواية الحسن بن محبوب المرويّة عن اختصاص الشيخ المفيد، قال: قلت لأبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ: يكون المؤمن بخيلاً؟ قال: «نعم». قلت: فيكون جباناً؟ قال: «نعم». قلت: فيكون كذّاباً؟ قال: «لا». [٣] ثمّ قال: «جبّل [٤] المؤمن على كلّ طبيعة إلّا الخيانة والكذب.»[٥]

وعن النبي ﷺ: «إنّ المؤمن ينطبع على كلّ شيء إلّا على الكذب والخيانة».[٦]

وعن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ: قال: «قال رسول الله ﷺ: ثلاث من كنّ فيه كان منافقاً، وإن صام وصلّى وزعم أنّه مسلم: من إذا ائتمن خان، وإذا حدّث

١ـ سورة القمر(٥٤)، الآية ٢٦.

٢ـ راجع مجمع البيان٩ـ ١٠/ ٢٨٩. فإنّه قال الطبرسي ـ قدّس سرّه ـ: «والفائدة في الآية بيان شبهتهم [قوم ثمود] الركيكة التي حملوا أنفسهم على تكذيب الأنبياء من أجلها، وهي أنّ الأنبياء ينبغي أن يكونوا جماعة...».

٣ـ في الاختصاص والمستدرك(ط. القديم والجديد): لا، ولا جافياً.

٤ـ في الاختصاص: يجبّل.

٥ـ الاختصاص: ٢٣١؛ وعنه في المستدرك ٩/ ٨٤(ط. القديم٢/ ١٠٠)، كتاب الحج، الباب ١٢٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥.

٦ـ مستدرك الوسائل٩/ ٨٨، كتاب الحج، الباب ١٢٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٣.

كذب، وإذا وعد أخلف...».[١]

وقريب منها روايات أُخر.[٢]

فتحصّل ممّا ذكر أنّ الكذب في نفسه في غير بعض أنواعه الذي دلّ الدليل على كونه كبيرةً، صغيرةٌ.

نعم لا دلالة في رواية أبي خديجة عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ: «الكذب على الله وعلى رسوله من الكبائر»[٣] على عدم غيره منها، لأنّ نكتة اختصاصهما بالذّكر، بعد أهمّية الموضوع، لعلّها كثرة القالة على رسول الله. وتوهّم أنّه في مقام التحديد كما ترى.

حكم العقل بقبح الكذب ذاتاً

ثمّ إنّ هاهنا كلاماً آخر لابدّ من التعرّض له تتميماً للمرام، وهو احتمال أن يكون الكذب من العناوين اللا اقتضائيّة، حتّى من حيث الحرمة بحسب حكم الشارع، فيكون تحريمه باعتبار اللواحق. ولا بأس بالإشارة إلى حكم العقل في المقام، ثمّ إلى حكم الشارع الأقدس:

فنقول: يحتمل بحسب التصوّر: أن يكون الكذب قبيحاً ذاتاً، ويكون علّة تامّة له لا ينفكّ عنه، فيكون في موارد مزاحمته مع ما هو أقبح منه باقياً على قبحه، وإن جاز أو لزم ارتكابه، لاختيار العقل أقلّ القبيحين.

١ـ الكافي ٢/ ٢٩٠، كتاب الإيمان والكفر، باب في أُصول الكفر وأركانه، الحديث ٨.

٢ـ راجع مستدرك الوسائل ٩/ ٨٨، كتاب الحج، الباب ١٢٠ من أبواب أحكام العشرة؛ والوسائل ٨/ ٥٧٢، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة.

٣ـ الكافي ٢/ ٣٣٩، كتاب الإيمان والكفر، باب الكذب، الحديث ٥؛ وعنه في الوسائل ٨/ ٥٧٥، كتاب الحج، الباب ١٣٩ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

وأن يكون مقتضياً له، بمعنى أنّ فيه اقتضاءه ويؤثّر ذلك في القبح إلاّ أن منعه مانع عن فعليّته، كاقتضاء النار للإحراق، فلا ينافي ذلك الاقتضاء عدم التأثير فعلاً.

فعليه لايكون الكذب المنجي للمؤمن من الهلكة قبيحاً فعلاً، ومعنى كونه مقتضياً أنّه لولا ذلك المانع لصار فعليّاً، فحينئذٍ يكون الكذب مزاحاً، وفي موارد لا يترتّب عليه صلاح ولا فساد قبيحاً، لاقتضائه الذاتي وفقدان ما يمنعه عن الفعليّة. وليعلم أنّ الاقتضاء والتأثير والعلّية، كلّها هاهنا ليست على حذو علل التكوين.

وأن يكون لا اقتضاء ذاتاً، ويكون قبحه وحسنه بالوجوه والاعتبار، وعروض جهات مقبّحة أو محسّنة، ولا يكون قبيحاً و لا حسناً مع عدم عروض شيء منهما. وهذا هو المراد من كون القبح بالوجوه والاعتبار، وإن يظهر من الشيخ الأنصاري[1] في المقام الثاني ما يشعر بخلاف ذلك.

والظاهر أنّ هذا الاحتمال أضعف الاحتمالات، فإنّ العقل يدرك قبحه وحزازته في نفسه، فيرى الكذب الذي لا يترتّب عليه مفسدة ومصلحة، قبيحاً له حزازة بلا شبهة.

وإنّما الكلام في الاحتمالين الآخرين، ولا يبعد ترجيح الأوّل، بدليل أنّه في المورد الذي يتوقّف إنجاء النبيّ ﷺ أو المؤمن على الكذب، يرى العقل أنّه لو كان إنجاؤه متوقّفاً على الصدق كان أحسن، فلا يسوّي بين الكذب والصدق التقديري في هذا المورد. وهذا شاهد على أنّ العقل يدرك قبحه فعلاً لا اقتضاءً بالمعنى المتقدّم.

١ـ المكاسب للشيخ الأعظم: ٥٠، المسألة الثامنة عشر من النوع الرابع، في الكذب.

وإن شئت قلت: إنّ الكذب مع تجرّده عن كافّة المتعلّقات، والنظر إلى ذاته بذاته لـه قبح مّا عقلاً لا ينفكّ عنه، والجهات الخارجية لا تأثير لها في رفعه، ولهذا يتمنّى العاقل أن يكون الصدق مكان الكذب منجياً للنبيّ ﷺ وليس ذلك إلّا لعدم رفع حزازته وقبحه وإن لزم ارتكابه، وله نظائر تظهر بالتأمّل.

حكم الشارع بالتحريم والتجويز ليس بملاك حكم العقل

ثمّ لو كان حكم الشارع بحرمته بملاك حكم العقل، فلا محالة يتبعه فيه. فكما أنّ قبحه بناء على أقوى الوجوه باقٍ، ولو مع عروض المصالح، تكون حرمته أيضاً باقية مع ذلك، بناءً على ما قوّيناه في باب تزاحم المقتضيات، وباب الأهمّ والمهمّ، من أنّ الحكم باق بفعليّته في المزاحمين وفي الأهمّ والمهمّ جميعاً، وإن كان المكلّف معذوراً في ترك المهمّ مع الاشتغال بالأهمّ، وفي أحد المتزاحمين، مع الإتيان بالمزاحم الآخر.[1]

فيكون الكذب على ذلك محرّماً فعلاً وإن كان معذوراً في ارتكابه.

وأمّا حديث وجوبه مقدّمة لإنجاء النبي ﷺ وهو لا يجتمع مع الحرمة قد فرغنا عن تهجينه، ولو قلنا بوجوب المقدّمة، فلا تنافي بينه وبين حرمة الكذب، لما قلنا من أنّه على فرض وجوبها، يكون متعلّقه هو عنوان الموصل بما هو. والتفصيل يطلب من مظانّه.[2]

ولكنّ الشأن في كون الحكم الشرعي بمناط حكم العقل، إذ لا دليل عليه،

١ـ راجع تهذيب الأُصول «تقريراً لبحث المؤلف قدّه» ١/ ٣٠٤ـ ٣١١ في مبحث إمكان الأمر بالضدين في عرض واحد.

٢ـ راجع المصدر السابق ١/ ٢٦٤ في مبحث وجوب المقدّمة حال الإيصال.

وليس حكم العقل بقبحه في ذاته بمثابة تكشف منه الحرمة الشرعيّة.

بل يمكن الاستيناس لعدم وحدة المناطين، بما دلّت في باب جواز الكذب في الإصلاح[1] على حبّ الله تعالى الكذب في الإصلاح، فإنّه لو كانت حرمته بمناط حكم العقل لماصار محبوباً في شيء من الموارد، لأنّ الكذب الإصلاحي على ذلك مبغوض بذاته وإن كان العبد معذوراً فيه، فالحكم بالمحبوبيّة دليل على أنّ حكم الشارع بالتحريم والتجويز ليس بملاك حكم العقل، والحمل على المحبوبيّة بالعرض خروج عن ظاهر الدليل بلا دليل.

ودعوى أنّ القبيح عقلاً لا يمكن أن يصير محبوباً شرعاً[2] يمكن دفعها بأنّه وجيه لو كان المناط منحصراً بما أدركه العقل، أو كان المناط بحيث يكشف حكم الشرع منه، ولعلّ فيه مناطات أُخر مجهولة علينا.

ثمّ بعد فرض عدم الدليل على وحدة المناط في حكم العقل والشرع، لابدّ من أخذ إطلاق أدلّة حرمة الكذب لو كان، وكذا الأخذ بالمخصّص والمقيّد والحكم بعدم الحرمة في موردهما.

حرمة الكذب في الشرع ليست بالوجوه والاعتبار

وهل يمكن أن يقال: إنّ حرمة الكذب في الشرع بالوجوب والاعتبار بالمعنى المتقدّم، وإن كان قبحه بذاته عقلاً؟ وليستأنس له بروايات:

كمرسلة سيف بن عميرة عن أبي جعفر -عليه السّلام-، قال: «كان عليّ بن الحسين -عليه السّلام- يقول لولده: اتّقوا الكذب، الصغير منه والكبير، في كلّ جدّ

١ـ الوسائل ٨/ ٥٧٨، كتاب الحج، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة.

٢ـ

وهزل، فإنّ الرجل إذا كذب في الصغير اجترأ على الكبير...»[١]

بدعوى أنّ الظاهر من التعليل أنّ الأمر بالاتّقاء عن الصغير ليس لذاته، بل لأجل عدم الابتلاء بالكبير، فلو كان الكذب الصغير محرّماً، لما يناسب هذا التعليل.

وهو نظير قوله في روايات التثليث: «ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم»[٢].

فالأمر بالاتّقاء عن الصغير إرشاديّ لغرض عدم الوقوع في المحرّم، وهو الكذب الكبير.

ومعلوم أنّ كبر الكذب وصغره باعتبار ترتّب الفساد على المخبر به ومراتب الفساد، وإلاّ فنفس الكذب من حيث ذاته لا يتّصف بهما.

ومن ذلك يمكن الاستيناس للمطلوب بأنّ الكذب في حدّ ذاته لا يكون شيئاً، وإنّما حرمته وحلّيته وكبره وصغره باعتبار الوجوه المنطبقة عليه.

ورواية حماد ومحمّد، عن الصادق عن آبائه ـ عليهم السلام ـ في وصية النبيّ ﷺ لعليّ ـ عليه السلام ـ: «قال: يا عليّ، ثلاث يحسن فيهنّ الكذب: المكيدة في الحرب، وعدتك زوجتك، والإصلاح بين الناس». وفيها أيضاً: «يا عليّ، إنّ الله أحبّ الكذب في الصلاح، وأبغض الصدق في الفساد»[٣]. وقريب منها روايات.[٤]

١ـ الوسائل ٨/ ٥٧٧، كتاب الحج، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

٢ـ الكافي ١/ ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠؛ وعنه في الوسائل ١٨/ ١١٤، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩؛ والفقيه ٣/ ٨، باب الاتّفاق على عدلين في الحكومة، الحديث ٣٢٣٣؛ والتهذيب ٦/ ٣٠١، الحديث ٥٢؛ ونحوه في الوسائل ١٨/ ١١٨ و١٢٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديثان ٢٣ و٦١.

٣ـ الفقيه ٤/ ٣٥٩ و٣٥٣، باب النوادر، الرقم ٥٧٦٢؛ وعنه في الوسائل ٨/ ٥٧٨، كتاب الحج، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

٤ـ راجع نفس المصدر «الوسائل» والباب، الأحاديث ٢، ٤، ٥ و ٧.

ورواية الصدوق عن الصادق ـعليه السلام ـ: «اليمين على وجهين» إلى أن قال: «فأمّا اليمين التي يؤجر عليها الرجل إذا حلف كاذباً ولم تلزمه الكفارة فهو أن يحلف الرجل في خلاص امرئ مسلم أو خلاص ماله من متعدّ يتعدّى عليه من لصّ أو غيره».[١]

وفي موثّقة زرارة عن أبي جعفر ـعليه السلام ـ في باب الحلف كاذباً للعشّار، قال: «فاحلف لهم، فهو أحلّ من التمر والزبد»[٢]. وفي نسخة «أحلى» مكان «أحلّ»، وكأنّها أصحّ.

بدعوى أنّه لو لم تكن حرمته بالوجوه والاعتبار، لما صار أحبّ إلى الله ولا حسناً ولا أحلى ـ أو أحلّ ـ من التمر ولا مأجوراً عليه لأجل طروء عنوان ذي مصلحة عليه، بل كان من قبيل تزاحم المقتضيات في مقام العمل، وللكاذب عذر في اختيار أقلّ المحذورين والمبغوضين.

ويمكن أن يناقش فيه بأنّ غاية ما يمكن أن يستشهد بتلك الروايات، ما عدى الأُولى أنّ الكذب ليس علّة تامة للحرمة، وليست الحرمة لازم ذاته، لأنّ الظاهر منها أنّه محبوب وحسن في الإصلاح. ومقتضى تزاحم المقتضيات، كما مرّ، بقاء الموضوع على حرمته ومبغوضيّته، لا صيرورته محبوباً حسناً. والحمل على المحبوبيّة العرضيّة مع كونه مبغوضاً بالفعل ذاتاً، بعيد جداً.

وأمّا الدلالة على أنّ حرمته بالوجوه والاعتبار فلا، لإمكان أن يكون مقتضياً للحرمة، ويكون العنوان الطارئ من قبيل المانع عن تأثيره، فيمكن أن يكون ما فيه

١ـ الفقيه ٣/ ٣٦٦ كتاب الأيمان والنذور، الحديث ٤٢٩٧؛ وعنه في الوسائل ١٦/ ١٣٥ كتاب الأيمان، الباب ١٢، الحديث ٩.

٢ـ الفقيه ٣/ ٣٦٣ كتاب الأيمان والنذور، الحديث ٤٢٨٦؛ وعنه في الوسائل ١٦/ ١٣٥، كتاب الأيمان، الحديث ٦.

اقتضاء الحرمة والمبغوضية غير محرّم ولا مبغوض لأجل عروض المانع، بل يمكن أن يصير محبوباً فعلاً، لعدم التنافي بين المبغوضيّة الاقتضائيّة والمحبوبيّة الفعليّة، سيّما إذا كانت المحبوبيّة بالعرض، كما في المقام، فإنّ محبوبيّته لأجل كونه في الصلاح، فالصلاح محبوب بالذّات، وهو محبوب ثانياً وبالعرض.

وإذا دار الأمر بين الاحتمالين لا يمكن رفع اليد عن إطلاق أدلّة حرمة الكذب، لو فرض إطلاق فيها، بل يمكن كشف حال الموضوع من إطلاقها والحكم بكونه مقتضياً للحرمة لولا عروض ما يمنعه عن تأثير مقتضاه بدليل دالّ عليه.

وأمّا الرواية الأُولى فلا دلالة لها على المطلوب، بل ولا إشعار فيها به، لأنّ الاجتراء على المعصية الكبيرة بارتكاب الصغيرة طبيعيّ للنّفس، فأشار في الرواية إليه، والتعليل صحيح موجّه بعد كون المحرّمات ذات مراتب. نعم لولا كونها كذلك لكان لما ذكر وجه.

الظاهر وجود الإطلاق والعموم على حرمة الكذب في أخبار كثيرة

ثمّ إنّ الظاهر وجود الإطلاق والعموم في أخبار كثيرة ربما توجب كثرتها الاطمئنان والوثوق بصدور بعضها إجمالاً، فلا ينظر إلى ضعف أسانيدها:

كرواية وصيّة النبي ﷺ لأبي ذر ـ رضي الله عنه ـ وفيها: «ولا يخرجنّ من فيك كذبة أبداً». قلت: يا رسول الله، فما توبة الرجل الذي يكذب متعمّداً؟ قال: «الاستغفار وصلوات الخمس تغسل ذلك».[1]

وقبل هذه الفقرة فقرة يمكن دعوى الإطلاق فيها أيضاً، وإن لا يخلو من إشكال.

١ـ الوسائل ٨/ ٥٧٧، كتاب الحج، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

ورواية عيسى بن حسان، قال: سمعت أبا عبد الله -عليه السلام- يقول: «كلّ كذب مسؤول عنه يوماً إلاّ كذباً في الثلاثة...»[١]

ونحوها رواية الطبرسي[٢] عنه -عليه السلام-، ولعلّهما واحدة.

وعن جعفر بن أحمد القمي، عن أحمد بن الحسين، بإسناده، عن أبي جعفر -عليه السلام- قال: «قال رسول الله ﷺ في حديث: والكذب كلّه إثم، إلاّ ما نفعت به مؤمناً...»[٣] وعن الطبرسي نحوه.[٤]

وعن جامع الأخبار عن الصادق -عليه السلام-: «الكذب مذموم»[٥]. وفي دلالتها إشكال.

وفي رواية أبي إسحاق الخراساني، قال: «كان أمير المؤمنين -عليه السلام- يقول: إيّاكم والكذب...».[٦]

وفي رواية الحسن الصيقل، عن أبي عبد الله -عليه السلام-: «إنّ الله أحبّ - إلى أن قال: - وأبغضَ الكذب في غير الإصلاح».[٧]

١- الكافي ٢/ ٣٤٢، كتاب الايمان والكفر، باب الكذب، الحديث ١٨؛ وعنه في الوسائل٨/ ٥٧٩، كتاب الحجّ، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥. وفيهما: «كلّ كذب مسؤول عنه صاحبه يوماً» مع ضبط كلمة «صاحبه».

٢- مشكاة الأنوار: ٤٤٦، الفصل ٢١؛ وعنه في المستدرك٩/ ٩٤، كتاب الحج، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

٣- نفس المصدر والباب، الحديث ٧.

٤- نفس المصدر والباب، الحديث ٣.

٥- جامع الأخبار: ١٧٣. وفيه: «الكذب مذموم إلاّ في أمرين: دفع شرّ الظلمة، وإصلاح ذات البين»؛ وعنه في المستدرك ٩/ ٩٦، كتاب الحج، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٨.

٦- الكافي ٢/ ٣٤٣، كتاب الايمان والكفر، باب الكذب، الحديث ٢١.

٧- نفس المصدر والباب، الحديث ١٧؛ وعنه في الوسائل ٨/ ٥٧٩، كتاب الحج، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

وفي رواية أنس، المتقدّمة عن رسول الله ﷺ «المؤمن إذا كذب بغير عذر لعنه سبعون ألف ملك...».[1]

وعن فقه الرضا: «وإيّاكم والكذب، فإنّه لا يصلح إلاّ لأهله»[2].

وعن عليّ ـ عليه السّلام ـ: «الكذب أقبح علّة»[3]. وعنه ـ عليه السّلام ـ: «لا سوأة أسوء من الكذب».[4]

وعنه ـ عليه السّلام ـ: «أوصاني رسول الله ﷺ حين زوّجني فاطمة فقال: إيّاك والكذب، فإنّه يسوّد الوجه».[5]

وعن النبي ﷺ قال: «واجتنبوا الكذب وإن رأيتم فيه النّجاة، فإنّ فيه الهلكة».[6]

وعنه ﷺ «إيّاكم والكذب، فإنّه من الفجور وإنّهما في النّار».[7]

وقد مرّ في الصحيح عن رسول الله ﷺ «فلعنة الله على الكاذب وإن كان مازحاً».[8]

إلى غير ذلك. فلا ينبغي الإشكال في حرمته مطلقاً إلاّ ما استثني.

١ـ مستدرك الوسائل ٩/ ٨٦، كتاب الحج، الباب ١٢٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٥.

٢ـ فقه الرضا: ٣٣٩، الباب ٨٩؛ وعنه في المستدرك ٩/ ٨٧، كتاب الحج، الباب ١٢٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٧.

٣ـ نفس المصدر «المستدرك» والباب، الحديث ١٨، وفيه: «وعلّة الكذب أقبح علّة».

٤ـ الكافي ٨/ ١٩ ذيل خطبة الوسائل، الحديث ٤؛ وعنه في المستدرك ٩/ ٨٨، كتاب الحج، الباب ١٢٠، من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢١.

٥ـ نفس المصدر «المستدرك» والباب، الحديث ٢٢.

٦ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢٥.

٧ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢٦.

٨ـ مستدرك الوسائل ١١/ ٣٧٢، كتاب الجهاد، الباب ٤٩ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ١١.

٢ـ مسوّغات الكذب

الأمر الثاني: في مسوّغات الكذب، الأعمّ مـن الشرعيّة والعقليّة، وبالعنوان الأوّلي أو الثانوي.

قال الشيخ الأنصاري[١]: يسوّغ الكذب لوجهين: أحدهما الضرورة إليه.

ثمّ جعل الإكراه، والاضطرار، وكذا الدوران بين المحذورين منه.

ثمّ بعد كلام جعل الأخبار الواردة في باب اليمين لنجاة مال نفسه أو غيره[٢] مربوطة بالمقام.

مع أنّه على فرض كونها مربوطة به يكون مقتضى إطلاقها جواز الكذب لمال نفسه ولو غير معتدّبه، وصريح بعضها جوازه لمال غيره.[٣]

وهـذا العنوان غير التسـويـغ للضرورة، إذ لا ينطبق عليـه أحـد العناويـن المتقدّمة:

أمّا الإكراه والدوران بين المحذوريـن فظاهر، إذ لا يجب على الإنسان حفظ مال نفسه فضلاً عن مال غيره إذا لم يكن تحت يده.

وأمّـا الاضطرار فـلا يصدق إلاّ مـع كون المال بمقـدار يكون دفعـه موجبـاً للحرج.

ولو قلنا: إنّ مطلـق دفع المال إلى الظالم حرجيّ، لا يصحّ ذلـك بالنسبة إلى مال الغير إذا لم يكـن تحت يده، ومقتضـى إطلاق بعض الـروايات جـواز الحلف

١ـ المكاسب: ٥١، في المسألة الثامنة عشر من النوع الرابع، في الكذب ـ في مسوّغاته ـ.

٢ـ راجع الوسائل ١٦/ ١٣٤، كتاب الأيمان، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان.

٣ـ راجع نفس المصدر والباب، الأحاديث ١، ٤ و ١٧.

كاذباً في خلاص مال مسلم وإن لم يكن أمانة عنده وتحت يده.

فلو كانت تلك الروايات من أدلّة الباب، لابدّ من جعل المسوّغ زائداً على اثنين، أو تعميم المسوّغ الثاني بما يشمل مورد الأخبار. والأمر سهل.

والذي ينبغي أن يقال: إنّ المكلّف تارةً يكون مكرهاً على الكذب، فأكرهه المكره به بعنوانه.

وأُخرى يكون مضطرّاً إليه، إذا كان في تركه ضرر عليه نفساً، أو عرضاً، أو مالاً بمقدار معتدّ به، أو مطلقاً في بعض الأحيان.

وثالثة يكون كذبه لترجيح أخفّ المحرّمين على الآخر، كما لو كلّفه على شرب الخمر من لا يأمن سوطه وسلطانه، فرجّح الكذب للتخلّص.

وهذا غير عنوان الاضطرار المرفوع بأدلّته كما لا يخفى.

وسيأتي الكلام في تلك العناوين إن شاء الله.

ذكر بعض الروايات الواردة في الحلف للسطان أو العشّار

فهل يمكن استفادة مورد رابع من الروايات الواردة في باب الحلف أو لا؟ لابدّ من نقل بعضها ليتضّح الحال:

فمنها: صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ في حديث، قال: سألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق أو غير ذلك فحلف؟ قال: «لا جناح عليه». وعن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلفه لينجو به منه؟ قال: «لا جناح عليه» وسألته هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله؟ قال: «نعم».[1]

---

١ ـ الوسائل ١٦/ ١٣٤ كتاب الأيمان، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ١.

ومنها: موثّقة زرارة، قال: قلت لأبي جعفر -عليه السّلام-: نمرّ بالمال على العشّار، فيطلبون منّا أن نحلف لهم ويخلّون سبيلنا، و لا يرضون منّا إلاّ بذلك؟ قال: «فاحلف لهم، فهو أحلّ (أحلى خ. ل) من التمر والزبد».[١]

ومنها: صحيحة الحلبي، أنّه سأل أبا عبد الله -عليه السّلام- عن الرّجل يحلف لصاحب العشور يحرز(يحوز خ. ل) بذلك ماله ؟قال:«نعم».[٢]

ومنها: موثّقة أُخرى لزرارة، قال: قلت له: إنّا نمرّ على هؤلاء القوم، فيستحلفونا على أموالنا وقد أدّينا زكاتها؟ فقال:«يا زرارة، إذا خفت فاحلف لهم ما شاءوا». قلت: جعلت فداك بالطّلاق والعتاق؟ قال: «بما شاءوا».[٣]

إلى غير ذلك ممّا هي نحوها أو قريب منها.

وجه الاستفادة: دعوى إطلاقها للحلف الصادق والكاذب لإنجاء ماله أو مال غيره كائناً ما كان. فهو عنوان غير العناوين السالفة، وغير الكذب في الإصلاح.

ويمكن المناقشة فيها بأنّها بصدد بيان حكم آخر، وهو جواز الحلف.

توضيحه: أنّ الحلف عبارة عن جملة إنشائية تأتي بها لتأكيد الجملة الإخبارية، أو الإنشائية في بعض الأحيان، وهي غير الجملة الإخباريّة المؤكّدة بها، ولاتتّصف بالصدق والكذب، و إطلاقها أحياناً عليها إنّما هو بنحو من التأويل والتسامح، فيقال: اليمين الكاذبة أو الصادقة باعتبار متعلّقها.

١ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٦.

٢ـ الفقيه٣/ ٣٦٥، باب الأيمان والنذور، الحديث ٤٢٩٣ .وفيه:«يحرز»؛ وفي الوسائل٣/ ٢٢٠(الطبعة القديمة)، كتاب الأيمان، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ٨، وفي الطبع الجديد ١٦/ ١٣٥.

٣ـ الوسائل ١٦/ ١٣٦، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان ، الحديث ١٤.

ولمّا ورد في الكتاب العزيز النهي عن جعل الله تعالى عرضة للأيمان فقال تعالى: ﴿وَ لاَ تَجْعَلُوا اللهَ عُرْضَةً لأَيْمانِكُمْ﴾[1]، و ورد في الروايات النهي عنها كاذباً أو صادقاً[2] يمكن أن يكون ذاك وذلك منشأً للشبهة في أنّ اليمين غير جائزة حتّى لإنجاء المال والتخلّص من العشّار وغيره، فسألوا عن حكم اليمين من حيث هي.

فلا إطلاق فيها يشمل اليمين المقارنة للجملة الكاذبة، لأنّ جواز نفس اليمين غير مربوط ولا ملازم لجواز الكذب.

بل لا معنى للإطلاق بالنسبة إلى المقارن والمتعلّق، فإنّ معنى الإطلاق هو كون نفس طبيعة موضوع حكم من غير دخالة شيء آخر فيه، فتكون الطبيعة في أيّ مورد وجدت محكومة به، واليمين من حيث هي إنشاء لا كذب فيها، وإسراء حكم الكذب عليه من متعلّقه لا معنى له، فتكون الروايات أجنبيّة عمّا نحن بصدده.

وتؤيّد ما ذكرناه موثّقة زرارة الثانية، فإنّ ظاهرها أنّه مع أداء الزكاة كانوا يطلبون منه زكاة ماله، فكان محطّ سؤاله اليمين الصادقة، بأن حلف على أنّه ليس في المال زكاة أو حقّ للفقراء. والحمل على اليمين بجملة أُخرى كاذبة خلاف الظاهر، فتشهد بأنّ مورد السؤال نفس الحلف.

ومنها يستكشف مورد سائر الأخبار.

وأمّا مرسلة الصدوق الآتية[3] فظاهرة بقرينة قوله ـ عليه السلام ـ: «إذا حلف

١ـ سورة البقرة(٢)، الآية ٢٢٤.

٢ـ الفقيه٣/ ٣٦٢ كتاب الأيمان، باب الأيمان والنذور والكفّارات، الحديث ٤٢٨١؛ وفي ٣/ ٣٧٣، الحديث ٤٣١١.

٣ـ الفقيه٣/ ٣٦٦، باب الأيمان...، الحديث ٤٢٩٧؛ وعنه في الوسائل١٦/ ١٣٥، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ٩.

كاذباً لم تلزمه الكفّارة» في إنشاء عهدة عليه، أو الالتزام بعمل، كأن يقول: لو كان هذا مال زيد، عليّ كذا أو أنفق كذا.

لكن يمكن دفع المناقشة، بأن يقال: مقتضى القرائن الموجودة في نفس الأخبار أنّ محطّ السؤال والجواب فيها هو الحلف كاذباً: أمّا صحيحة إسماعيل بن سعد، فإنّ السؤال عن حلف السلطان بالطلاق، منشأه احتمال وقوعه مع عدم موافقة مقدّمه للواقع، فإنّه مع صدقه لا يحتمل وقوعه. فقوله: «إن كان هذا مال زيد فامرأتي طالق» و إن كان إنشاء، لكن وقوع الطلاق عند العامّة إنّما هو فيما إذا كان مال زيد، وكان القائل في مقام إنكاره.

فعليه كان محطّ الحلف بالطلاق والعتاق في مورد كان المسؤول بالحلف يحلف في مقام إنكار ما كان واقعاً أو إثبات ما لم يكن كذلك، فيكون قوله:«وعن رجل يخاف على ماله من السلطان...» مورد الحلف كذباً أيضاً.

ومنه يظهر حال ما ورد فيها السؤال عن الحلف بالطلاق والعتاق:

كصحيحة معاذ، بيّاع الأكسية، بناءً على وثاقته بشهادة المفيد[1]، قال: قلت لأبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ: إنّا نستحلف بالطلاق والعتاق، فما ترى، أحلف لهم؟فقال: «احلف لهم بما أرادوا إذا خفت».[2]

وصحيحة إسماعيل الجعفي، بناء على وثاقته بشهادة العلاّمة[3] والمجلسي وغيرهما[4]، قال: قلت لأبي جعفر ـ عليه السّلام ـ:أمرّ بالعشّار ومعي المال، فيستحلفوني، فإن حلفت تركوني، و إن لم أحلف فتّشوني وظلموني ؟ فقال:«احلف

١ـ راجع تنقيح المقال ٣/ ٢٢١، ذيل ترجمة «معاذ بن كثير الكسائي الكوفي».

٢ـ الوسائل ١٦/ ١٣٦، كتاب الأيمان، الباب ١٢، الحديث ١٣ .

٣ـ خلاصة الأقوال في معرفة الرجال المعروف بـ «رجال العلاّمة»:٨، في ترجمة الرجل.

٤ـ راجع تنقيح المقال١/ ١٣١، في ترجمة الرجل؛ ومرآة العقول٢١/ ٢١٦.

لهم». قلت: إن حلّفوني بالطلاق؟ قال: «فاحلف لهم». قلت: فإنّ المال لا يكون لي؟ قال: «تتّقي مال أخيك».[١]

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر -عليه السّلام-، وفيها: قلت: إنّي رجل تاجر أمرّ بالعشّار ومعي مال؟ فقال: «غيّبه ما استطعت، وضعه مواضعه» قلت: فإن حلّفني بالعتاق والطلاق؟ فقال: «احلف له». ثمّ أخذ تمرة فحفّ بها من زبد كان قدّامه فقال: «ما أُبالي حلفت لهم بالطلاق والعتاق أو أكلتها».[٢]

وهي كما ترى ظاهرة جدّاً في جواز الكذب والحلف كذباً. ونحوها موثّقة زرارة المتقدمة وما هي بهذا المضمون، فإنّ موردها بقرينة السؤال عن الحلف بالطلاق والعتاق هو الحلف كاذباً. لا أقول: في مورد الحلف بهما حتّى يقال: إنّه إنشاء، بل أقول: إنّ مورد الحلف بهما هو الكذب لولا الإنشاء، فيستكشف منه أنّ مورد الأسئلة في غيره هو الحلف كذباً، فقوله: فيستحلفوني أي يستحلفوني كذباً، بالقرينة المذكورة.

الروايات التي أُشير فيها إلى التقيّة والضرورة والاضطرار

وتشهد لما ذكرناه أيضاً ما أُشير فيها إلى التقية والضرورة والاضطرار:

كصحيحة أبي الصباح عن أبي عبد الله -عليه السّلام-، وفيها: قال: «ما صنعتم من شيء أو حلفتم عليه من يمين في تقية فأنتم منه في سعة»[٣].

١ـ الوسائل ١٦/ ١٣٦، كتاب الأيمان، الباب ١٢، الحديث ١٧.

٢ـ الكافي ٦/ ١٢٧، كتاب الطلاق، باب طلاق المضطر والمكره، الحديث ٢؛ وعنه في الوسائل ١٥/ ٣٣١، كتاب الطلاق، الباب ٣٧ من أبواب مقدّماته وشرائطه، الحديث ١؛ وعنه أيضاً في الوافي، ج٣، الجزء ١٢/ ١٦٧، أبواب الطلاق، الباب ١٧٦. فما في متن الكتاب منقول عن الوافي. وفي الكافي: «فحفن بها»، وفي الوسائل «فحفر بها»، فراجع.

٣ـ الوسائل ١٦/ ١٣٤، كتاب الأيمان، الباب ١٢، الحديث ٢.

ورواية سماعة عنه ـ عليه السلام ـ قال: «إذا حلف الرجل تقية لم يضرّه إذا هو أُكره واضطرّ إليه» وقال: «ليس شيء ممّا حرّم الله إلاّ وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه».[1]

لأنّ الظاهر منها أنّ التقية والاضطرار والإكراه صارت منشأً للجواز، ولولا تلك العناوين المجوّزة لم يكن جائزاً، بل رواية سماعة كالصريح بذلك.

ولا شبهة في جواز الحلف صادقاً مطلقاً، كما فعل الأئمّة ـ عليهم السلام ـ كثيراً، وقد حلف أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ في صحيح أبي الصباح المتقدّم، وحلف أبو الصباح بمحضره. والحمل على عدم الكراهة كما ترى، بل هو مقطوع الخلاف.

وتشهد له أيضاً مرسلة يونس، عن بعض أصحابه عن أحدهما، في رجل حلف تقية؟ فقال: «إن خفت على مالك ودمك فاحلف تردّه بيمينك، فإن لم تر أنّ ذلك يردّ شيئاً، فلا تحلف لهم».[2]

فإنّ الظاهر أنّ النهي عن الحلف للحرمة، فيكشف منه أنّ مورده الحلف كاذباً.

وأمّا مرسلة الصدوق فالظاهر منها جدّاً أنّ موردها الحلف كاذباً لا الإنشاء:

قال في الفقيه: وقال الصادق ـ عليه السلام ـ: «اليمين على وجهين: أحدهما...» إلى أن قال: «والأُخرى على ثلاثة أوجه: فمنها: ما يؤجر الرجل عليه إذا حلف كاذباً، ومنها: ما لا كفارة عليه ولا أجر له، ومنها: ما لا كفارة عليه فيها والعقوبة فيها دخول النار، فأمّا التي يؤجر عليها الرجل إذا حلف كاذباً ولا تلزمه الكفارة فهو أن يحلف الرجل في خلاص امرئ مسلم أو خلاص ماله من متعدّ يتعدّى عليه من لصّ أو غيره» إلى أن قال: «وأمّا التي عقوبتها دخول النار فهو أن يحلف

١ـ الوسائل ١٦/ ١٣٤، كتاب الأيمان، الباب ١٢، الحديث ١٨.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٣.

الرجل على مال امرئ مسلم، أو على حقّه ظلماً، فهذه يمين غموس توجب النار ولا كفّارة عليه في الدنيا».[١]

فإنّ الظاهر من الحلف كذباً هو الحلف على إخبار مخالف للواقع، وليس نفي الكفارة قرينة على كون الحلف لإنشاء الالتزام، فإنّ نفيها كما يكون في إنشاء الالتزام لدفع الظلم كذلك يكون في الإخبار كاذباً، كما صرّح فيها بنفي الكفارة في اليمين الغموس، ولا إشكال في أنّها حلف في مقام الدعوى لإنكار حقّ الغير، فكما قال فيها لا كفارة عليه قال فيما تقدّم.

فلا شبهة في أنّ الظاهر من الروايات أنّ مصبّها الحلف كذباً، وليس في مورد منها السؤال عن الأعمّ أو خصوص الصدق.

فعلى هذا يكون هذا عنوان آخر غير عنوان الاضطرار والإكراه والدوران بين المحذورين، وغير الكذب في الإصلاح لو خصّصناه به ولم نتعدّ إلى مطلق المصلحة ولو لنفسه، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله.

ولا يتوهّم أنّ مطلق إعطاء المال الظالم ظلماً، حرج على المظلوم، فيكون الجواز للاضطرار.

وذلك لممنوعيته بنحو الإطلاق، فإنّ أخذ العشّار والوالي بعد تعارف أخذهما من الناس ليس بحرجيّ. مضافاً إلى أنّ مقتضى بعض الروايات جواز الكذب والحلف عليه لإنجاء مال غيره، ولو لم يكن تحت يده، كإطلاق ذيل صحيحة إسماعيل بن سعد المتقدّمة[٢]، ومرسلة الصدوق. ومن المعلوم أنّ الحلف على مال الغير الذي لا يكون أمانة عنده وتحت يده ليس لاضطرار وضرورة.

١ـ الفقيه ٣/ ٣٦٦، باب الأيمان والنذور والكفّارات، الحديث ٤٢٩٧؛ وعنه في الوسائل ١٦/ ١٣٥، كتاب الأيمان، الباب ١٢ جواز الحلف باليمين الكاذبة، الحديث ٩ (قطعة منه).

٢ـ الوسائل ١٦/ ١٣٤، كتاب الأيمان، الباب ١٢، الحديث ١.

أخصيّة الروايات المجوّزة للحلف كاذباً عن مطلقات حرمة الكذب

ثمّ إنّه بما ذكرناه من أنّ محطّ الروايات الحلف كاذباً، تكون أخصّ مطلقاً من مطلقات حرمة الكذب، فتوهّم التعارض بالعموم من وجه لعلّه ناش من توهّم أعمّية موردها من الكذب، وقد عرفت ما فيه.

حول ما أفاده الشيخ في المقام

وأمّا ما أفاده الشيخ الأنصاري من معارضتها لمفهوم رواية سماعة عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ ، قال: «إذا حلف الرجل تقيّة لم يضرّه إذا هو أُكره أو اضطرّ إليه» وقال: «ليس شيء ممّا حرّم الله إلاّ وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»[1]. فإنّ مفهومها عدم الجواز في غير حال الضرورة والإكراه، والكذب، مع إمكان التورية ليس مضطرّاً إليه، فلا يجوز بمقتضى إطلاقه، ويجوز لحفظ المال بمقتضى إطلاق الروايات، فبعد التعارض يرجع إلى إطلاقات حرمة الكذب.[2]

ففيه ـ مضافاً إلى عدم المفهوم للشرطيّة كما حقّق في محلّه [3] ـ أنّه يمكن أن يقال: إنّ المورد ليس من مفهوم الشرط، فإنّ قوله: «إذا حلف الرجل تقيّة» ظاهر في أنّ حلفه كان للخوف والتقيّة. والحمل على الأعمّ من التقيّة الخوفيّة والتقيّة المداراتيّة والتحبيبيّة خلاف الظاهر. وعليه لا يكون قوله: «إذا هو أُكره أو اضطر إليه» إلاّ لبيان حال القيد، ولا يكون شرطيّة مستقلّة، وفي مثلها لا مفهوم لها، إذ

١ـ الوسائل١٦/ ١٣٧، كتاب الأيمان، الباب ١٢، الحديث ١٨.

٢ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم:٥١، المسألة الثامنة عشر من النوع الرابع، في الكذب ـ مسوغات الكذب.

٣ـ راجع تهذيب الأُصول «تقريراً لبحث المؤلّف ـ قدّس سرّه ـ »١/ ٤٢٦ ومابعدها،في مفهوم الشرط.

يكون ذكرها تبعاً للقيد وبياناً لحاله. فلو كان مفهوم فلا بدّ أن يكون للقيد وهو لا مفهوم له.

مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ المفهوم للشرطيّة على القول به ليس لدلالة وضعيّة لفظيّة لأداة الشرط، بمعنى عدم وضع أداته للعلّة المنحصرة وهو واضح، بل بجهات أُخرى عمدتها الإطلاق.

وإنّما يمكن دعوى المفهوم فيما إذا كان المتكلّم بصدد بيان حال ما عدا مورد التعليق، كقوله: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجسه شيء»[1]، حيث يكون المتكلّم به بصدد بيان حدّ عدم الانفعال لإفادة انفعال الماء القليل. ولو نوقش في المثال فلا مشاحة فيه.

وفي رواية سماعة ليس المتكلّم بصدد بيان حال حرمة الكذب وحدودها، بل بصدد بيان أنّ الاضطرار يرفع حكمه بعد مفروضيّته.

وإن شئت قلت: سيقت الشرطيّة لبيان رفع الاضطرار حكم الكذب، وفي مثله لا مفهوم لها، ولهذا قال في ذيلها: «ليس شيء ممّا حرم الله...» إن كان هذا من تتمة الحديث. فالمفهوم للشرطيّة محلّ إشكال من وجوه عمدتها عدم المفهوم لها رأساً.

ثمّ لو سلّمنا المفهوم لها في نفسها لكن في المقام تكون تلك الروايات المتقدّمة قرينة على عدم المفهوم، فلا تقع المعارضة بينه وبين تلك الروايات،

١ـ الفروع من الكافي ٣/ ٢، كتاب الطهارة، باب الماء الذي لا ينجسه شيء، الحديثان ١ و٢؛ والتهذيب ١/ ٣٩، باب آداب الأحداث الموجبة للطهارة، الأحاديث ٤٦ ، ٤٧ و٤٨؛ وعنه في الوسائل ١/ ١١٧ كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الأحاديث ١ ، ٢، ٥ و ٦. وفيها جميعاً: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء»؛ وفي عوالي اللآلي ١/ ٧٦: «إذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً».

ضرورة أنّ كثرتها في هذا المقام والمقامات الأُخر نظيره، من غير تعرّض أو إشارة إلى التوريـة، دليل على عدم اعتبـار العجز عنهـا، سيّما أنّ بعضها شاهـدة على جواز الحلف كاذباً مع إمكان التورية:

كرواية معمّـر بن يحيى، الصحيحة على الظاهر، قـال: قلت لأبي جعفر -عليه السلام- إنّ معي بضـائع للناس، ونحـن نمرّ بها على هؤلاء العشّـار فيحلّفونـا عليها فنحلف لهم؟ فقـال: «وددت أنّي أقدر على أن أُجيز أموال المسلمين كلّهـا وأحلف عليها، كلّ ما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقيّة».[1]

إذ من المعلوم أنّ المراد بالحلف المسؤول عنـه هو الحلف كذباً كما تقدّم. كما أنّ الظاهر أنّ مـورد ودّ أبي جعفر -عليه السلام- الحلف لإنجاء أمـوال المسلمين مورد السؤال المذكـور، لا سنخ مخالف لـه، مع أنّ أبـا جعفر -عليه السلام- لا يعقـل إلجاؤه واضطراره إلى الكذب، لقدرته على أنحاء التورية.

بل الظاهر منها ومـن غيرها كمرسلة الصدوق[2]، وموثّقة زرارة[3] المتقدّمة أنّ الكذب محبوب وحسن ومأجور عليه. فلو كان في مورد إمكان التورية محرّماً ولو مع غفلة الحالـف، لا يصير محبوباً وأحلى من التمـر، بل يكون محرّماً مبغـوضاً وإن كان المكلّف معذوراً، كسائر المبغوضات المأتي بها غفلة.

وما ذكـره الشيخ الأنصاري لـرفع الاستبعاد عن تقييـد الأخبار بأنّ مـوردها مورد الغفلة عن التورية[4]- مضافاً إلى عدم تماميّته في بعض الأخبار كما أشرنا إليه، ولا يناسبه التعبير بـالمأجوريّة وكونه أحلى أو أحـلّ من التمر والزبـد- غير وجيه،

١ـ الوسائل ١٦/ ١٣٦، كتاب الأيمان، الباب ١٢، الحديث ١٦.

٢ـ الفقيه ٣/ ٣٦٦، كتاب الأيمان والنذور، الحديث ٤٢٩٧.

٣ـ الوسائل ١٦/ ١٣٥ كتاب الأيمان، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ٦.

٤ـ المكاسب: ٥٢، في المسألة الثامنة عشر من النوع الرابع، في الكذب.

لإمكان أن يقال: إنّ كون التورية مغفولاً عنها يؤكّد الاستبعاد المذكور، فإنّ الكذب لو كان محرّماً مع إمكان التورية، وكان القيد ممّا يغفله العامّة، كان على المعصوم -عليه السّلام- بيانه، ولا يمكن الأمر بالحلف كاذباً في تلك الروايات الكثيرة، من غير إشارة إلى أنّ جوازه موقوف على عدم إمكانها، فتدبّر.

المعارضة بين الروايات السابقة وروايات دلّت على حصر جواز الكذب في ثلاثة

ثمّ إنّ هذه الروايات معارضة بروايات دلّت على حصر جواز الكذب بثلاثة:

كرواية عيسى بن حسان، قال: سمعت أبا عبد الله -عليه السّلام- يقول: «كلّ كذب مسؤول عنه صاحبه يوماً إلّا كذباً في ثلاثة: رجل كايد في حروبه فهو موضوع عنه، أو رجل أصلح بين اثنين يلقي هذا بغير ما يلقي به هذا، يريد بذلك الإصلاح ما بينهما، أو رجل وعد أهله شيئاً وهو لا يريد أن يتمّ لهم»[1]. ومرسلة أبي يحيى الواسطي عن أبي عبد الله -عليه السّلام-، قال: «الكلام ثلاثة: صدق وكذب وإصلاح بين الناس».[2]

وتشعر بالحصر بعض ما تأتي في المستثنى الآخر.

وحمل هذه الروايات على الحصر الإضافي بعيد، بل لا وجه له في المقام. وتقييد الحصر ليس بجمع عقلائي مقبول عرفاً.

١ـ الكافي ٢/ ٣٤٢، كتاب الإيمان والكفر، باب الكذب، الحديث ١٨؛ وعنه في الوسائل ٨/ ٥٧٩، كتاب الحجّ، الباب ١٤١ من أبواب العشرة، الحديث ٥. وفيها: «رجل كائد في حربه»، ولكن في الطبع القديم من الوسائل ٢/ ٢٣٤: «رجل كائد في حروبه».

٢ـ الكافي ٢/ ٣٤١، كتاب الإيمان والكفر، باب الكذب، الحديث ١٦؛ وعنه في الوسائل ٨/ ٥٧٩ كتاب الحج، الباب ١٤٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦.

إلاّ أن يدّعى أنّ كثرة استعمال الاستثناء في أخبارنا في غير الحصر الحقيقي توجب وهناً في دلالته عليه.

بل القرينة العقليّة قائمة في المقام على عدم الحصر، لوضوح أنّ الكذب لإنجاء المؤمن من الهلكة غير مسؤول عنه، وكذا في موارد دوران الأمر بينه وبين المحذور الأشد كالزنا وشرب المسكر.

مضافاً إلى أنّ في نفس تلك الروايات أيضاً اختلافاً كالروايتين المتقدّمتين.

والذي يسهّل الخطب ضعف الروايتين سنداً [1] وضعف سائرها المشعرة بذلك سنداً ودلالة [2]، وكثرة الروايات المقابلة لها وفيها الصحيحة والموثّقة ممّا لا تصلح هي لمعارضتها.

فتحصّل ممّا مرّ جواز الكذب لتخلّص مال نفسه أو غيره، وهو عنوان آخر غير ما تقدّم.

ثمّ يظهر من تلك الروايات جواز الكذب لتخلّص نفسه أو غيره من سائر المؤمنين من أنحاء الضرر النفسيّ والعرضي، لإلقاء الخصوصيّة عرفاً، وفحوى الروايات، وإطلاق بعضها كمرسلة الصدوق، الدالّة على مأجورية الكاذب إذا حلف في خلاص امرئ مسلم، أو خلاص ماله من متعدّ يتعدّى عليه من لصّ أو غيره. [3]

١ـ لوجود أبي مخلّد السراج، وعيسى بن حسان في الرواية الأولى، لأنّهما إماميان مجهولان. راجع تنقيح المقال٣/ ٣٤ في قسم الكنى والألقاب في ترجمة أبي مخلّد، و٢/ ٣٥٩، في ترجمة عيسى بن حسان. والرواية الثانية ضعيفة لوجود أبي يحيى الواسطي غير المعتمد، مع أنّها مرسلة. راجع تنقيح المقال ٣/ ٣٩ من قسم الكنى والألقاب؛ و٢/ ٧٨؛ وجامع الرواة٢/ ٤٢٥.

٢ـ راجع الوسائل٨/ ٥٧٨، كتاب الحج، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، منها رواية الخصال، الحديث ٢ من الباب.

٣ـ الفقيه٣/ ٣٦٦ كتاب الأيمان والنذور، الحديث ٤٢٩٧؛ وعنه في الوسائل ١٦/ ١٣٥، كتاب

ويظهر منها عدم خصوصية للعشّار وأعوان الظلمة، بل هو مقتضى تعليق الحكم على الخوف على نفسه، أو ماله أو مال غيره، فإنّ الظاهر منه أنّ الموضوع للحكم ذلك، ولا دخالة لظالم خاصّ فيه.

فاحتمال الخصوصيّة في عمّال الظلمة بدعوى أنّ دفع المال إليهم موجب لتقويتهم وتقوية سلطانهم، فلهم خصوصيّة من بين الظلمة،ضعيف مخالف لظواهر الروايات، وصريح المرسلة.

ومقتضى إطلاق تلك الروايات، جواز الحلف كاذباً وجواز الكذب في كلّ ضرورة وإكراه، سواء تمكّن من التورية أم لا.

نعم‌لولاها، وكان المستند في جوازه أدلّة نفي الاضطرار والإكراه، كان عدم التمكّن منها معتبراً في جوازه، من غير فرق بين الإكراه والاضطرار، لعدم صدقهما مع إمكانها بنحو لا يخاف المورّي عن كشف الواقعة لدهشة ووحشة مستولية عليه.

ودعوى صدق الإكراه ولو مع إمكانها، لأنّ المكرِه أكرهه على الواقع وطلب منه الكذب، وإن أمكن التخلّص عنه بالتورية، فمع إمكانها لا يخرج الكذب عن وقوعه عن إكراه، بخلاف الاضطرار، فإنّه مع إمكانها لا يصدق أنّه مضطرّ على الكذب[1].

غير وجيهه، لأنّ الإكراه على الواقع المجهول عن علم المكرِه غير ممكن، ومع إمكان التورية والتفصّي عن إكراهه بها أو بغيرها، لا يصدق أنّه مكرَه على الكذب، وإن كان مكرهاً على التنطّق بالألفاظ. والفرق بينه وبين الاضطرار

---

٥ الأيمان، الباب ١٢، الحديث ٩. ذكره تقطيعاً.

١ـ هذه الدعوى على مذاق المشهور بين الفقهاء، كما ادّعاها في المكاسب: ٥٢، في المسألة الثامنة عشر من النوع الرابع ، في الكذب.

بذلك غير ظاهر. فلو طلب منه قتل مؤمن محقون الدم وأمكنه التخلّص منه بقتل كافر مهدور، لا يصدق أنّه مكره على قتل المؤمن، لأنّ المكره طلب منه قتل المؤمن.

وأمّا وجه افتراق الفقهاء بين الكذب، حيث اعتبروا في جوازه عدم إمكان التورية[١]، وبين العقود والإيقاعات والألفاظ المحرّمة كالسبّ والتبرّي، فلم يعتبروا إمكانها في لغويتها[٢] بل صرّح بعضهم بعدم اعتبار العجز عنها[٣] كما حكاه الشيخ الأنصاري ـ رحمه الله ـ[٤] فلعلّه لذهابهم إلى عدم إطلاق في الروايات الواردة في باب الحلف، فلا تشمل الحلف الكاذب بما تقدّم وجهه والجواب عنه[٥]، فيكون تجويزهم الكذب بمقتضى مثل حديث الرفع[٦] وقد تقدّم أنّ المستند فيه إذا كان ذلك لا محيص عن اعتبار العجز عنها.

وأمّا عدم اعتباره في باب العقود والإيقاعات، فلورود روايات خاصّة في لغويتها مع الإكراه.[٧] ومقتضى إطلاقها عدم اعتباره، ولهذا عطفوا عليها السبّ والبراءة كما نسب إليهم الشيخ الأنصاري، وذلك لورود روايات فيهما راجعة إلى

١ـ راجع النهاية: ٥٥٩؛ والمقنعة: ٥٥٦؛ والسرائر ٢/ ٤٣٥؛ والقواعد ١/ ١٩٠؛ والشرائع ٢ـ١/ ٤٠٢؛ والتحرير ٢/ ٥٧؛ والمختصر النافع ١/ ١٥٠؛ وجامع المقاصد ٤/ ٢٧.

٢ـ قال شيخ الطائفة: «طلاق المكره وعتقه وسائر العقود التي يكره عليها، لا يقع منه»، راجع كتاب الخلاف ٢/ ٤٥٣، كتاب الطلاق، المسألة ٤٤.

٣ـ المسالك ٢/ ٣، كتاب الطلاق؛ والروضة ٢/ ١٢٨، كتاب الطلاق.

٤ـ المكاسب: ٥٢، المسألة الثامنة عشر من النوع الرابع، في الكذب.

٥ـ راجع ٢/ ١٢٤ و١٢٥ من الكتاب.

٦ـ كتاب الخصال ٢/ ٤١٧، الحديث ٩؛ وعنه في الوسائل ٥/ ٣٤٥، كتاب الصلاة، الباب ٣٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢؛ وفي الوسائل أيضاً ١١/ ٢٩٥ كتاب الجهاد، والأمر بالمعروف، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه.

٧ـ راجع الوسائل ١٥/ ٣٣١، كتاب الطلاق، الباب ٣٧ من أبواب مقدّماته وشرائطه.

قضيّة عمّار وغيرها من غير إشارة إلى لزوم التورية مع الإمكان.[١]

ثمّ إنّه لا شبهة في اعتبار العجز عنها في الدوران بينه وبين محذور أشدّ الذي هو أحد العناوين المجوّزة له، وذلك لوضوح أنّه مع إمكانها ليس من دوران الأمر بين المحذورين، إلّا أن يقال: بحرمة التورية بلا عذر، كالكذب، أو يقال: إنّ الكذب عبارة عن التقوّل بكلام ظاهر في مخالفة الواقع وإن لم يكن ظاهره مراداً، وهما فاسدان مرّ الكلام فيهما.

ما دلّت على استثناء الكذب في إرادة الإصلاح والصلاح

ومن مسوّغات الكذب إرادة الإصلاح، والروايات الواردة في هذا الباب على طوائف:

منها: ما دلّت على استثناء الكذب في الإصلاح بين الناس:

كرواية الصدوق في وصيّة النبيّ ﷺ لعليّ -عليه السلام-، وفيها: «يا عليّ، ثلاث يحسن فيهنّ الكذب: المكيدة في الحرب، وعدتك زوجتك، والإصلاح بين الناس»[٢]. ونحوها رواية المحاربي[٣] عن الصادق عن آبائه عنه ﷺ و رواية الطبرسي[٤] عن أبي عبد الله -عليه السلام- وقريب منها رواية عيسى بن حسان[٥]،

١ـ الوسائل ١١/ ٤٧٥، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي....

٢ـ الفقيه ٤/ ٣٥٩، باب النوادر؛ وعنه في الوسائل ٨/ ٥٧٨، كتاب الحج، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

٣ـ كتاب الخصال: ٨٧، الحديث ٢٠؛ وعنه في الوسائل ٨/ ٥٧٨، كتاب الحج، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

٤ـ مشكاة الأنوار: ٤٤٦، الفصل ٢١ من الباب الثالث؛ وعنه في مستدرك الوسائل ٩/ ٩٤، كتاب الحج، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

٥ـ الوسائل ٨/ ٥٧٩، كتاب الحج، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥.

ورواية الجعفريات[1] عنه ﷺ.

وفي مرسلة الواسطي عن أبي عبد الله -عليه السلام-: «الكلام ثلاثة: صدق وكذب وإصلاح بين الناس...».[2]

ومنها: ما دلّت على استثناء ما يراد به نفع المؤمن:

كرواية الصدوق عن الرضا -عليه السلام-، قال: «إنّ الرجل ليصدق على أخيه فيناله عنت من صدقه فيكون كذّاباً عند الله، وإنّ الرجل ليكذب على أخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقاً».[3]

وعن الطبرسي في المشكاة عن الباقر -عليه السلام-، قال: «الكذب كلّه إثم إلاّ ما نفعت به مؤمناً أو دفعت به عن دين المسلم»[4] ونحوها رواية جعفر بن أحمد القمي بإسناده[5] عن أبي جعفر -عليه السلام- عن رسول الله ﷺ.

وعن الشيخ المفيد بإسناده عن صالح بن سهل الهمداني، قال: قال الصادق -عليه السلام-: «أيّما مسلم سئل عن مسلم فصدق، فأدخل على ذلك المسلم مضرّة، كتب من الكاذبين، ومن سئل عن مسلم فكذب، فأدخل على ذلك المسلم منفعة، كتب عند الله من الصادقين».[6]

١ـ الجعفريات: ١٧٠، باب ما رخّص به الكذب؛ وعنه في المستدرك٩/ ٩٤، كتاب الحج، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

٢ـ الوسائل ٨/ ٥٧٩، كتاب الحج، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦.

٣ـ الوسائل ٨/ ٥٨٠، كتاب الحج، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٠.

٤ـ مشكاة الأنوار: ٤٤٦، الفصل ٢١ من الباب الثالث؛ وعنه في مستدرك الوسائل ٩/ ٩٤، كتاب الحج، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

٥ـ مستدرك الوسائل٩/ ٩٥، كتاب الحج، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٧.

٦ـ الاختصاص: ٢٢٤؛ وعنه في مستدرك الوسائل ٩/ ٩٥، كتاب الحج، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥.

ومنها: ما دلّت على استثناء إرادة الصلاح:

كرواية وصيّة النبيّ ﷺ، وفيها: «يا عليّ، إنّ الله أحبّ الكذب في الصلاح، وأبغض الصدق في الفساد».[1]

وهذا أعمّ من عنوان الإصلاح بين الناس، سيّما مع استثناء الكذب للإصلاح بين الناس أيضاً في هذه الوصيّة كما تقدّم.

ورواية الصيقل عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ في قضيّة إبراهيم ـ عليه السلام ـ ويوسف ـ عليه السلام ـ، وفيها بعد ذكر حبّ الله تعالى الكذب في الإصلاح قال: «إنّ إبراهيم إنّما قال: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذا﴾ إرادة الإصلاح، ودلالة على أنّهم لا يفعلون، وقال يوسف ـ عليه السلام ـ إرادة الإصلاح».[2]

ورواية عطاء عنه ـ عليه السلام ـ قال: «قال رسول الله ﷺ: «لا كذب على مصلح». ثمّ تلا: ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ﴾ ثمّ قال: «والله ما سرقوا وما كذب» ثمّ تلا: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ﴾ ثمّ قال: «والله ما فعلوه وما كذب».[3]

والظاهر منهما أنّ إبراهيم ـ عليه السلام ـ ويوسف ـ عليه السلام ـ إنّما قالا ذلك إرادة الإصلاح ولم يكن قولهما كذباً محرّماً، بل كان كذباً محبوباً عند الله، فما كذبا عند الله.

و الإصلاح الذي أراد إبراهيم هو التنبيه على فساد رأي عابدي الأوثان وإرجاعهم إلى الحقّ، كما أنّ الإصلاح الذي أراد يوسف ظاهراً إبقاء أخيه عنده

١ـ الفقيه ٤/ ٣٥٣، باب النوادر؛ وعنه في الوسائل ٨/ ٥٧٨، كتاب الحج، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

٢ـ الوسائل ٨/ ٥٧٩، كتاب الحج، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

٣ـ الكافي ٢/ ٣٤٣، باب الكذب، الحديث ٢٢؛ وعنه في الوسائل ٨/ ٥٧٩، كتاب الحج، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٧.

ليجيء يعقوب النبيّ -عليه السّلام- عنده. والحمل على إرادة إبراهيم -عليه السّلام- الصلح بين نفسه والقـوم، وإرادة يوسـف -عليه السّلام- رفع الخصومة بينه وبين إخـوته، كما ترى.[١]

ويمكن الاستشهاد بهما، بل برواية معاوية بن حكيم، عن أبيه، عن جدّه[٢]، عـن أبي عبـد الله -عليه السّلام- على أنّ المراد مـن صحيحـة معـاويـة بـن عمّار عـن أبي عبد الله -عليه السّلام-، قال: «المصلح ليس بكذّاب»[٣] هو الأعمّ من الإصلاح بين الناس. مضافاً إلى أنّ كلمة «أصلح» و«مصلح» إذا أُضيفت إلى مثل «بين الناس» يكون معناها التوفيق بينهـم، وإذا قيل: أصلح الشيء ـ مقابل أفسده ـ وأصلح الأمـر، يكون بمعنـى إيقـاع الصلاح والفسـاد وإذا أطلـق وقيـل: «المصلح ليس بكذّاب» يكون أعمّ، فإذا كذب لإرادة نفع لأخيه أو دفع ضرر عنه يصحّ أن يقال: أراد الإصـلاح بكـذبـه وأنّه مصلـح، إلاّ أن يـدّعـى الانصراف إلى الإصلاح بين الناس.

ثمّ إنّ التعارض المترائى بين مفهوم الحصر في رواية عيسى بن حسان ورواية الطبرسي، عن أبي عبدالله -عليه السّلام-، وكذا مفهوم العدد في مقام التحديد في مرسلة الواسطي ورواية وصيّة النبي ﷺ وغيرهما، وبين سائر الـروايات، يمكـن دفعه بما أشرنا إليه سـابقاً من أنّ القرينـة العقليّة قائمة بعـدم إرادة الحصر من الاستثناء في المقام، ضرورة أنّ العقل حاكم بأنّ الكذب للفـرار من مفسدة أعظم من مفسدته غير مسؤول عنه. مضافـاً إلى ما تقدّمت من الروايات في المسألـة المتقدّمة المجوّزة

١ـ راجع مرآة العقول ١٠/ ٣٣٧ و٣٣٨، كتاب الإيمان والكفـر، باب الكذب، في شرح حديث الحسن الصيقل، الحديث ١٧.

٢ـ اختيار معرفة الرجال«رجال الكشي»: ٢٩٤؛ وعنه في الوسائل ٨/ ٥٨٠، كتاب الحج، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩.

٣ـ الوسائل٨/ ٥٧٨، كتاب الحج، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

للكذب لإنجاء ماله، أو نفسه، أو مال غيره، أو نفسه. فلابدّ من التصرّف في الحصر بنحو لا يخالف ماتقدّم، فيصير مفادها بعد رفع التعارض جواز الكذب لكلّ مصلحة ونفع، كائناً ما كان.

ويمكن إرجاع الروايات الواردة في جوازه لتخلّص النفس والمال إليها، فيكون الجواز فيها أيضاً للمصلحة والنفع.

إلّا أن يقال: إنّ سند هذه الروايات عدا صحيحة معاوية بن عمار، والروايات المتقدّمة التي لها عنوان آخر ضعيفة[1]. واستفاضتها وكثرتها وإن توجب الوثوق بصدور بعضها إجمالاً، لكن لابدّ معه من أخذ ما هو أخصّ مضموناً، وهو الإصلاح بين الناس، فيقال بجوازه فيه المتطابق عليه الروايات دون غيره.

مع أنّ الالتزام بجوازه في مطلق الصلاح والنفع غير ممكن، بل لعلّه موجب لإخراج الأكثر البشيع. وأمّا الصحيحة فيمكن دعوى انصرافها إلى الإصلاح بين الناس كما تقدّم.

هل يجوز الكذب في الوعد مع الأهل أم لا؟

ثمّ إنّ القول بجواز الكذب في الوعد مع الأهل كما ورد في الروايات مشكل، لضعفها، وإجمال المراد منها، فإنّ الظاهر من استثناء عدة الأهل من الكذب، أنّ المراد بها الإخبار عن خلاف الواقع، والظاهر من عنوان العدة أنّها إنشاء.

فيمكن أن تجعل العدة قرينة على تصرّف في الكذب، فيراد به الأعمّ منه

١ـ راجع الوسائل ٨/ ٥٧٨، كتاب الحج، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، فانظر أسناد الروايات التي في الباب، فغير صحيحة معاوية بن عمّار كلّها ضعيفة، مثل طريق الصدوق إلى حماد بن عمرو وأنس بن محمّد في وصيّة النبي ﷺ لعلي ـ عليه السلام ـ، ففيه مجاهيل... ورواية الخصال بمثل أحمد بن الحسين بن سعيد، فهوغال، وأبي الحسين بن الحضرمي، فهو مجهول.

وممّا هو شبيه به،كالوعد الذي لا يراد إنجازه.

ويمكن أن يجعل الكذب قرينة على أنّ المراد بالوعد الإخبار بالإعطاء مع عدم إرادة الإتيان به.

وكيف كان الأحوط لو لم يكن الأقوى عدم جوازه إلّا مع إكراه أو اضطرار كما قد يتّفق، ويمكن حمل الروايات على مورد الاضطرار، تأمّل.



حرمة معونة الظالم

المسألة السادسة في معونة الظالم

معونـة الظالم في ظلمه محرّمـة بلا إشكال، وقـد تقدّم[1] البحث عن حـرمة الإعانة على الإثم مستقصى، مضافاً إلى الأدلّة الخاصّة في المقام.

إنّما الكلام في جهات أُخر: ككونها كبيرةً مطلقاً، أو لا كذلك ؟ أو يفصّل بما يأتي، وكونها محرّمة ولو في غير ظلمه، وغيرهما ممّا يأتي الكلام فيه.

فنقول: إنّ الظـالم قد يكـون ممّن يتلبّـس بظلم مّـا، وقد يكـون شغله ذلـك كالســارق القاطع للطريـق، وقد يكون سلطانـاً أو أميراً جائراً، وقد يكون مـدّعي الخلافة عن رسول الله ﷺ ويكون غاصباً لولاية أئمّـة الحقّ كخلفاء بني أُميّة وبني العباس ـ لعنهم الله ـ فهل تكون معونة جميع الطوائف في ظلمهم كبيرة؟

إعانة الظالم في ظلمه كبيرة

يمكن الاستدلال عليه في أوّل العناوين بروايـة طلحة بن زيد ـ وفي سندها

---

١ ـ راجع ١/ ١٩٤ من الكتاب.

محمّد بن سنان [١]، وهو لا بأس به،[٢] وعن شيخ الطائفة أنّ كتاب طلحة معتمد[٣]ـ، عن أبي عبد الله ـعليه السلام ـ، قال: «العامل بالظلم والمعين له والراضي به شركاء ثلاثتهم»[٤]. ونحوها عن كنز الكراجكي[٥] مرسلاً عن الباقر ـعليه السلام ـ.

بناءً على أنّ المراد بكونهم شركاء تسويتهم في درجة الإثم والعقوبة، وبناءً على أنّ الظلم مطلقاً من الكبائر، كما يستظهر من بعض الروايات.

ولو قيل بامتناع كونهم في درجة واحدة، ضرورة أنّ القتل أعظم من الرضا به والإعانة عليه، لصار ذلك قرينة على بناء الكلام على المبالغة، كقوله: «شارب الخمر كعابد وثن»[٦] وقد تقدّم أنّ المبالغة إنّما تحسن وتصحّ إن كان المورد معصية عظيمة كبيرة. ولو كانت صغيرة لا تصحّ المبالغة فيها، فالتسوية بينها مبالغة دليل على كونها من الكبائر.

نعم يمكن أن يقال: إنّه بعد حكم العقل بعدم التسوية بينهم كما يمكن أن يجعل الكلام مبنياً على المبالغة يمكن أن يقال: إنّ المراد بها شركتهم في أصل الإثم لا في درجته. وبعبارة أُخرى: يكون في مقام بيان أصل الشركة لا كيفيّة الاشتراك

١ـ قال النجاشي: ٣٢٨ـ تحت الرقم ٨٨٨ ـ في ترجمة محمد بن سنان: هو محمد بن الحسن بن سنان، مولى زاهر. توفي أبوه الحسن وهو طفل، وكفّله جدّه سنان، فنسب إليه. وقال أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد... هو رجل ضعيف جدّاً لا يعوّل عليه ولا يلتفت إلى ما تفرّد به.

٢ـ راجع تنقيح المقال ٣/ ١٢٤، في ترجمة الرجل.

٣ـ الفهرست: ٨٦، باب الطاء، رقم ٣٦٢.

٤ـ الوسائل ١٢/ ١٢٨، كتاب التجارة، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٥ـ راجع مستدرك الوسائل ١٣/ ١٢٥، كتاب التجارة، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٦، نقلاً عن جامع الأخبار ١٨١. فما ذكر المؤلّف ـ قدّس سرّه ـ في المتن نقلاً عن كنز الكراجكي لم نعثر عليه.

٦ـ مستدرك الوسائل ١٧/ ٤٧، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١٣.

والتسوية، فلا تدلّ إلاّ على أنّ المعين له يكون عاصياً.

فاستظهار الاحتمال الأوّل الدالّ على المقصود مشكل، كما يشكل استفادة حرمة الإعانة في غير ظلمه منها.

وجه الاستفادة أنّ الضمير في قوله: «والمعين له»، يرجع إلى العامل، ويكون مقتضى الإطلاق عدم جواز إعانة العامل، سواء في ظلمه أم لا.

وفيه أنّ الظاهر منه ولو لأجل مقارنته للراضي به الراجع ضميره إلى الظلم وبمناسبة الحكم والموضوع عرفاً أنّ المراد به المعين له في ظلمه، مضافاً إلى أنّ الإطلاق فيه ممنوع، لأنّه في مقام بيان التسوية أو الاشتراك بين الثلاثة لا في مقام بيان حكم المعين له، فلا إطلاق فيه.

وبرواية الصدوق بإسناده عن رسول الله ﷺ في حديث، قال: «من تولّى خصومة ظالم أو أعانه عليها نزل به ملك الموت بالبشرى بلعنه ونار جهنم وبئس المصير»[1]. ونحوها عنه ﷺ في حديث المناهي.[2]

بدعوى أنّ الظاهر من قوله: «من تولّى خصومة ظالم» أنّ من قام بأمر خصومته بأن يقبل وكالته في تلك الخصومة الظالمة، أو أعان الظالم في الخصومة، أو أعان المتولّي فيها بشّره ملك الموت بكذا.

فتدلّ على أنّ تولّي الخصومة من الظالم، والإعانة عليها، كبيرة موجبة للدخول في النار.

١ـ ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٢٨١؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ١٣٠، كتاب التجارة، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤. وفي ثواب الأعمال: «بلعنة الله».

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٣٦ كتاب التجارة، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦؛ و الفقيه ٤/ ١١، باب ذكر جمل من مناهي النبيّ ﷺ.

وقد تقدّم أنّ الظاهر من صحيحة عبد العظيم الحسني[1] في عدّ الكبائر أنّ إيعاد رسول الله ﷺ النار على معصية كاشف عن كونها كبيرة.

إلاّ أن يناقش في الرواية بأنّ المراد من الظالم فيها السلطان الجائر بقرينة سائر فقراتها المذكور فيها السلطان، وهي قوله: «ومن خفّ لسلطان جائر»، وقوله: «ومن دلّ سلطاناً على الجور»، وقوله: «ومن علّق بين يدي سلطان جائر»، وقوله: «ومن سعى بأخيه إلى سلطان...».[2]

ويحتمل أن يكون المراد من تولّي خصومته، القيام بأمر القضاء من قبله وإن كان بعيداً. بل الحمل على خصوص السلطان أيضاً بعيد بل غير صحيح في الرواية الثانية، لكن الرواية لا تصلح لإثبات حكم لضعفها سنداً.[3]

ومضمرة ورّام بن أبي فرّاس المرسلة، قال: قال -عليه السلام-: «من مشى إلى ظالم ليعينه وهو يعلم أنّه ظالم فقد خرج من الإسلام».[4]

وعن كنز الكراجكي عن رسول الله ﷺ نحوها تقريباً إلاّ أنّ في ذيلها «فقد خرج من الإيمان»[5] وعن جامع الأخبار عنه ﷺ نحوها.[6]

١ـ الكافي٢/ ٢٨٥، كتاب الإيمان والكفر، باب الكبائر، الحديث ٢٤؛ وعنه في الوسائل ١١/ ٢٥٢، كتاب الجهاد، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢.

٢ـ راجع ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٢٨٠.

٣ـ لوجود رجال مجاهيل في سلسلة السند، فراجع.

٤ـ تنبيه الخواطر ونزهة النواظر المعروف بمجموعة ورّام: ٦٢؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ١٣١، كتاب التجارة، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥. ولكن في تنبيه الخواطر: «من مشى مع ظالم».

٥ـ كنز الفوائد للكراجكي١/ ٣٥١؛ وعنه في مستدرك الوسائل١٣/ ١٢٥، كتاب التجارة، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣.

٦ـ مستدرك الوسائل١٣/ ١٢٥، كتاب التجارة، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣؛ وجامع الأخبار/ ١٨١، الفصل ١١٦ في الظلم.

وعن السيد فضل الله الراوندي في نوادره بإسناده الصحيح، على ما شهد به المحدّث النوري (ره) في مستدركه، عن موسى بن جعفر -عليه السلام-، قال: «قال رسول الله ﷺ: من نكث بيعةً، أو رفع لواء ضلالة، أو كتم علماً، أو اعتقل مالاً ظلماً، أو أعان ظالماً على ظلمه وهو يعلم أنّه ظالم، فقد برئ من الإسلام».[1]

ودلالة هذه الروايات على المطلوب لأجل تلك المبالغة العظيمة فيها. ضرورة أنّ الخروج من الإسلام والإيمان والبراءة منه ليس على نحو الحقيقة، بل بنحو المبالغة، وهي لا تصحّ أو لا تحسن في الصغيرة، فلو صحّت في بعض الأحيان لكن الظاهر المتفاهم من نحوها كونها كبيرة عظيمة في نظر القائل.

فلا ينبغي الإشكال في دلالتها في مورد الإعانة على الظلم، سيّما مع اقترانها في الأخيرة مع نكث البيعة ورفع لواء الضلالة.

وأمّا الدلالة على الإعانة في غيره فلا، لأنّ الظاهر حتّى من غير الأخيرة الإعانة في ظلمه لا مطلقاً، ولا أقلّ من عدم إطلاقها، مع محفوفيّتها بما تصلح للقرينيّة، بل مقتضى تقييد الأخيرة دخالة القيد في الحكم، فتكون مقيّدة لإطلاقها مع فرض الإطلاق أو رافعة لإجمالها على فرضه.

وتوهّم دلالة قوله: «من تولّى خصومة ظالم أو أعانه عليها» على الأعم للإطلاق الشامل للخصومة في غير مورد الظلم، ضعيف مخالف لفهم العرف.

مع أنّه مع إرادة الإطلاق لكان اختصاص الخصومة بالذكر بعيداً، ومع التسليم فالرواية ضعيفة. لكن لا يبعد القول بكونها كبيرة في مورد الإعانة على الظلم، لتظافر الروايات واعتبار بعضها وتصحيح الأخيرة، ولم يحضرني كتاب

١- نوادر الرّاوندي: ١٧؛ وعنه في مستدرك الوسائل ١٣/ ١٢٣، كتاب التجارة، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

الراوندي حتّى أنظر سندها.

ذكر رواية ابن أبي يعفور في المقام

وأمّا إعانة الظلمة الذين كان الظلـم شغلاً وصفةً ثابتةً لهم، كقطّاع الطريق دون الخلفاء والسلاطين، فيمكـن الاستدلال على كونها كبيرة في مورد الإعـانة على ظلمهم، مضافاً إلى الروايات المتقدّمة، بجملة أُخرى:

منها: رواية ابـن أبي يعفور، قال: كنت عنـد أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ إذ دخل عليه رجل من أصحابنا، فقال له: جعلت فداك إنّه ربما أصاب الرجل منّا الضيق والشـدّة فيدعـى إلى البناء يبنيـه، والنهر يكـريه، والمسنـاة يصلحها، فما تقـول في ذلك؟ فقال أبو عبد الله ـ عليه السّلام ـ: «ما أحبّ أنّي عقـدت لهم عقدة، أو وكيت لهم وكاء وأنّ لي مـا بين لابتيها، لا و لا مـدّة بقلم. إنّ أعـوان الظلمة يـوم القيامـة في سرادق من نار حتّى يحكم الله بين العباد».[1]

فإنّ صدرها و إن كان في مورد الدخول في أعمال خلفاء الجور أو الأُمراء من قبلهم، لكن ذيلهـا بمنزلة كبرى كلّية تشمـل جميع الظلمة، سواء كـانوا منهم، أو مثل سلاطين الجور والحكّـام من قبلهم، أو مثل قطّاع الطرق وأمثالهم ممّن شأنهم وشغلهم الظلم.

ودعوى انصرافها إلى خصوص الطائفـة الأُولى، أو هي والثانية[2]، كأنّها في غير محلّها.

ويظهر منها بقـرينة صدرها أنّ إعانتهم في غير ظلمهـم أيضاً محرّمة كبيرة،

١ـ الوسائل ١٢/ ١٢٩ كتاب التجارة، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٢ـ راجع حاشية المكاسب، للفاضل الإيرواني: ٤٢، في حرمة معونة الظالمين.

فإنّ السؤال عن البناء والنهر وإصلاح المسناة، وهي غير مورد الظلم.

إلاّ أن يقال: إنّ مورد السؤال غير مذكور فيها، ومعلوم أنّ عدم ذكره كان للتقيّة والخوف، ومن المحتمل أن يكون المعهود من مورده أمير المدينة مثلاً ونحوه، وكان البناء والنهر والمسناة المدعوّ إليها من الأموال المغصوبة، كالأراضي الخراجيّة التي كانت تحت يدهم غصباً، أو من أموال الناس المغصوبة، وكان الأعمال فيها إعانة عليهم في ظلمهم، فإنّ إبقاء المغصوب تحت يد الظالم ظلم مستمر منه، والتصرّف فيه ظلم. ولعلّ العمّال لمّا كانوا غير مستقلّين في التصرّف، وكانوا يداً للغاصب عُدّوا معيناً لهم لا ظالماً في تصرّفهم.

وعلى هذا الاحتمال الجائي من إجمال السؤال، لا يمكن استفادة حرمة إعانة الخلفاء والأمراء من قبلهم في غير مورد ظلمهم منها، فضلاً عن سائر الظلمة.

إلاّ أن يقال: إنّ قوله -عليه السلام-: «ما أحبّ أنّي عقدت لهم عقدة...» كناية عن عدم جواز مطلق الإعانة عليهم، كانت في مورد ظلمهم أم لا، فيدفع به الاحتمال المتقدّم. والقول بأنّ «ما أحبّ» لا يدلّ على الحرمة بل يدلّ على الكراهة ضعيف جدّاً وإن قال به الشيخ الأنصاري[1]، فإنّ قوله: «إنّ أعوان الظلمة» كبرى كلّية وبمنزلة تعليل لما تقدّم، فكيف يصحّ الحمل على الكراهة؟ فهو كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾[2].

ويظهر منها أيضاً ببركة قوله: «ما أحبّ...» أنّ الأعوان أعمّ ممّن تلبّس بإعانةٍ مّا، أو كان شغله الإعانة عليهم، إذ لولا ذلك لأمكن دعوى الانصراف.

والتحقيق أن يقال: إنّ قوله: إنّ أعوان الظلمة كذا، مع قطع النظر عن

١ـ المكاسب: ٥٥، في المسألة الثانية والعشرون، في معونة الظالمين، ومفتاح الكرامة ٤/ ٦١، كتاب المتاجر.

٢ـ سورة لقمان (٣١)، الآية ١٨.

صدره، له جهات من الظهور:

كظهور الظلمة في نحو الأُمراء والسلاطين والخلفاء، أو الأعمّ منهم وممّن شغله ذلك.

وظهور الأعوان ولو باعتبار الإضافة إلى الظلمة فيمن شغله العون، كالجُندي والقاضي والكاتب ونحوهم. ولا تشمل من أعان في مورد أو موردين، فلا يقال له: هو من أعوان الظلمة.

وظهور الجملة ولو بمناسبة الحكم والموضوع والإضافة إلى الموصوف بوصف الظلم في أنّ المعين معينهم في ظلمهم، كعمّال الخلفاء والسلاطين بحسب النوع.

وبلحاظ صدر الرواية يقع التعارض بدواً بين الظهورين الأخيرين، وبين قوله -عليه السّلام-: «ما أحبّ أنّي عقدت لهم عقدة...»، فإنّ الظاهر أنّه كناية عن مطلق العمل لهم.

بل وبين الظهورين أو الظهور الأخير وبين المذكورات في مورد السؤال، لأنّ البنّاء ونحوه لا يكون معيناً للظلم ولا شغله الإعانة.

فيدور الأمر بين رفع اليد عن ظاهر الذيل وحمله بقرينة الأمثلة وقوله -عليه السّلام- «إنّي لا أُحبُّ...» على مطلق العمل لهم، كان إعانة عليهم أو في ظلمهم أم لا، فتكون التوسعة لذلك تعبديّة.

وبين جعل قوله -عليه السّلام- كناية عن الدخول في أعمالهم الّتي كان إعانة عليهم في ظلمهم لا محالة بحسب النوع، فيكون موافقاً للظهورين، أو عن الإعانة لهم في ظلمهم بقرينة تطبيق الكبرى عليه، فيكون موافقاً للأخير وكاشفاً ببركة الكبرى عن مورد السؤال المجهول عندنا كما تقدّم.

والأظهر ولو بمناسبة الحكم والموضوع وبأنّه -عليه السّلام- استشهد ظاهراً

بالكبرى المذكورة ـ وعليه يكون حملها على ما تقدّم وإعمال التعبّد في غاية البعد ـ جعل الكبرى قرينةً على المعنى المكنّى عنه وأنّه أحد المعنيين المتقدّمين، فتكون حاصل المعنى المراد أنّ الدخول في ديوانهم المستلزم لكونه عوناً على ظلمهم محرّم أو أنّ الإعانة على ظلمهم محرّمة.

الروايات التي علّق الحكم فيها على أعوان الظلمة

وأمّا الرّوايات الأُخر الّتي علّق فيها الحكم على أعوان الظلمة:

مثل موثّقة السكوني، عن جعفر بن محمّد ـ عليه السّلام ـ، عن آبائه ـ عليهم السّلام ـ قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ: أين أعوان الظلمة، ومن لاق لهم دواة، أو ربط لهم كيساً، أو مدّ لهم مدّة قلم؟ فاحشروهم معهم».[١]

ورواية السيد فضل الله الراوندي، التي صحّحها المحدّث النوري، عن موسى بن جعفر ـ عليه السّلام ـ، قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا كان يوم القيامة نادىٰ منادٍ: أين الظلمة وأعوان الظلمة: من لاق لهم دواة، أو ربط لهم كيساً، أو مدّ لهم مدّة؟ احشروه معهم».[٢]

وقريب منهما رواية ورّام بن أبي فراس، إلاّ أنّ فيها: «وأعوان الظلمة وأشباه الظلمة حتّى من بريٰ لهم قلماً...».[٣]

ورواية القطب الراوندي، وفيها: «أين الظلمة وأعوانهم، حتّى من لاق

١ـ الوسائل١٢/ ١٣٠، كتاب التجارة، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

٢ـ مستدرك الوسائل١٣/ ١٢٣، كتاب التجارة، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

٣ـ تنبيه الخواطر وتنزيه النواظر المعروف بمجموعة ورّام: ٦٢؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ١٣١، كتاب التجارة، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٦.

لهم دواة ... »(١).

فالكلام فيها أنّه يحتمل في رواية السكوني أن يكون عطف «من لاق لهم ... » على أعوان الظلمة بالواو لإفادة أمر زائد على الإعانة في ظلمهم، فكأنّه قال: إعانتهم في ظلمهم وفي غيره، كالإعانة في الليق والربط والمدّ سواء.

فتكون بحسب هذا الظهور مخالفة لسائر الروايات، فإنّ بعضها بلا عاطف، فيكون ما بعد بياناً، وفي بعضها عطف بحتّى لإفادة أخفى مراتب الإعانة فتكون المذكورات بحسب رواية السكوني مقابلة للإعانة، وبحسب غيرها مصداقها.

لكنّ الأظهر الأولى حمل العطف في رواية السكوني على عطف الخاصّ على العام، فتطابق بين الروايات لأظهريّة غيرها منها كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكرناه في رواية ابن أبي يعفور(٢)، من وقوع التعارض بين صدرها وذيلها، يأتي في تلك الروايات أيضاً، لكنّ الأظهر في مفادها أنّ مطلق الإعانة على ظلمهم محرّم ومعصية كبيرة، ولا تختصّ الحرمة بالاشتغال المعتدّ به. واحتمال أن يكون المراد بمن لاق ونحوه من كان شغله ذلك، وهم.

وإنّما قلنا: على ظلمهم، لأنّ ذكر مثل الدواة والقلم والكيس في تلك الروايات ـ ممّا هي آلات الظلمة سيّما الحكّام في ظلمهم لإنفاذ الأحكام وجمع المظالم ـ دليل على اختصاص الإعانة بمورد الظلم، والمذكورات من الموارد الخفيّة للإعانة على الظلم، لا مطلق الإعانة على الظالم. فلو كان المراد الثاني لكان عليه ذكر غيرها ممّا لا دخل له في ظلمهم، كإعطاء كأس ماء ونحوه.

١ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٢٧، كتاب التجارة، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢١.
٢ـ الوسائل ١٢/ ١٢٩، كتاب التجارة، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

وأمّا مرسلة عوالي اللآلي: أنّه دخل على الصادق رجل، فمتّ له بالأيمان أنّه من أوليائه، فولّى عنه وجهه، فدار الرجل إليه وعاود اليمين، فولّى عنه، فأعاد اليمين ثالثة، فقال -عليه السّلام- له: «يا هذا، من أين معاشك؟» فقال: إنّي أخدم السلطان، وإنّي والله لك محبّ. فقال: «روى أبي، عن أبيه، عن جدّه، عن رسول الله ﷺ أنّه قال: إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ من السماء من قبل الله عزّ وجلّ: أين الظلمة؟ أين أعوان الظلمة؟ أين من برئ لهم قلماً؟ أين من لاق لهم دواةً؟ أين من جلس معهم ساعةً؟ فيؤتى بهم جميعاً، فيؤمر أن يضرب عليهم بسور من نار، فهم فيه حتّى يفرغ الناس من الحساب، ثمّ يؤمر بهم إلى النار».[1]

فهي مع ضعفها واشتمالها على ما لا يمكن الالتزام به، ظاهرة في أنّ الرجل كان معروفاً عند أبي عبد الله -عليه السّلام-، ولهذا ولّى عنه وجهه، ولعلّ خدمته كانت من قبيل ما صدق عليه الظلم أو الإعانة عليه، فلا دلالة فيها على حرمة مطلق العون.

فتحصّل من جميع ذلك أنّ الروايات المتقدّمة، لا تدلّ إلّا على حرمة إعانة الظالم في ظلمه، كما صرّح بالقيد في بعضها[2] وهي ظاهر الروايات الأخيرة، بل وغيرها.

وأمّا ما في بعض الروايات: «من علّق سوطاً بين يدي سلطان جائر جعلها حيّة طولها سبعون ألف ذراع فيسلّط الله عليه في نار جهنّم خالداً فيها مخلّداً».[3]

١- عوالي اللآلي ٤/ ٦٩، الحديث ٣١؛ وعنه في مستدرك الوسائل ١٣/ ١٢٤، كتاب التجارة، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

٢- راجع مستدرك الوسائل ١٣/ ١٢٣ ومابعدها، كتاب التجارة، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الأحاديث ٤، ١٢، ١٨، ١٩ و٢٠.

٣- ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٢٨٤؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ١٣٠، كتاب التجارة، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤؛ ومثله في حديث المناهي، الحديث ١٠.

فموردها الإعانة على الظالم في ظلمه، بل لا يبعد أن يكون المراد منه ولو بمناسبة الحكم والموضوع هو السوّاط الذي كان شغله ضرب المظلومين والمجرمين بنظر حاكم الجور، فهو من الظلمة ومعين الظلمة في ظلمهم.

روايات المنع عن تسويد الاسم في ديوانهم وبيان المراد منها

وأمّا رواية ابن بنت الكاهلي عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ: «من سوّد اسمه في ديوان ولد سابع، حشره الله يوم القيامة خنزيراً».[١]

وفي رواية عن الكاهلي عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ: «من سوّد اسمه في ديوان الجبّارين من ولد فلان حشره الله يوم القيامة حيراناً».[٢]

كذا في الوافي [٣] والوسائل. ويحتمل أن يكون «خنزيراً» مصحّف «حيراناً» أو بالعكس، وكون الروايتين واحدة، وكانت الأولى أيضاً عن الكاهلي، لكن لا يعبأ بهذا الاحتمال.

وعن الشيخ المفيد في الروضة، عن ابن أبي عمير، عن الوليد بن صبيح الكابلي، عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ: «من سوّد اسمه في ديوان بني شيصبان حشره الله يوم القيامة مسوّداً وجهه»[٤]. وبني شيصبان كناية عن بني العباس، وشيصبان اسم شيطان على ما في القاموس.[٥]

١ـ الوسائل ١٢/ ١٣٠، كتاب التجارة، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٣٤، كتاب التجارة، الباب ٤٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٣ـ الوافي ٣/ ٢٧ الباب ٢٦ من أبواب وجوه المكاسب، رواية ابن بنت وليد بن صبيح الكاهلي.

٤ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٢٦، كتاب التجارة، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٧.

٥ـ القاموس المحيط ١/ ٩٠ «الشِصْبُ» ... والشيصبان: ذكر النّمل، أوجُحْرُه، وقبيلة من الجن، واسم الشيطان....

والظاهر منها أو من بعضها حرمة الدخول في ديوانهم بأن يصير من أعضاء ديوان الظالم أو ديوان غاصب الخلافة، كالشّرطي، والجُندي، والقاضي، والأمير، وحواشي السلطان، وأمثالهم، لا مثل خيّاط السلطان،وبنّائه، ومعماره، كما قال الشيخ الأنصاري[1]. ولعلّه أراد بها ذكر بيان المراد في رواية ابن أبي يعفور، وإلاّ فالظاهر من قوله:«من سوّد اسمه...» هو ما ذكرناه. وقد مرّ أنّ الروايات الواردة في أعوان الظلمة ظاهرة أو منصرفة إلى أعوانهم في الظلم. فما أفاده من أنّ معمار السلطان وبنّاءه من أعوانه حقّ، لكن تلك الروايات لا تدل على حرمة مطلق عون السلطان والظلمة.

وأمّا الروايات المتقدّمة آنفاً، فالظاهر منها أنّ الدخول في ديوانهم وصيرورته من أعضاء حكومتهم محرّم. ولعلّه لأجل ملازمته للإعانة على الظلم، أو لصيرورته موجباً لقوّة شوكتهم، أو يكون نفس الدخول في ديوانهم إعانة على حكومتهم الجائرة الظالمة، وإن كان مقتضى الجمود على ظواهرها أنّ الدخول فيه حرام ذاتاً لا لترتّب معصية أو عنوان آخر عليه. ويأتي بعض الكلام فيه في المسألة الآتية.

ولا يبعد اختصاص ذلك بخلفاء الجور الغاصبين لخلافة رسول الله ﷺ والمدّعين لها، والإسراء إلى غيرهم مشكل، لخصوصيّة فيهم لعنهم الله.

كما لا يبعد الاختصاص في رواية يونس بن يعقوب، قال: قال لي أبو عبد الله ـ عليه السّلام ـ:«لاتعنهم على بناء مسجد».[2]

والمراد من الإعانة على بناء المسجد، ليس مطلق العمل فيه ولو لحوائج نفسه، كالبنّاء، والعملة العاملين لأجل حوائجهم، من غير نظر إلى صاحب العمل. فإعانتهم أخصّ من ذلك، ضرورة أنّه لا يقال للتاجر الذي يتّجر

١ـ المكاسب:٥٥، في المسألة الثانية والعشرون، في معونة الظالمين.

٢ـ الوسائل١٢/ ١٢٩، كتاب التجارة، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٨.

لأغراضه وحوائجه: إنّه معين الفقراء، أو معين الظلمة، بمجرّد بيع المتاع منهم كبيعه من سائر الناس، ولا لمن باع الآجر والجصّ من الباني للمسجد، كبيعه من سائر الناس: إنّه أعانه على بناء المسجد.

نعم، لو خصّ نفسه لبناء المسجد وانتخبه من سائر الأبنية، مع تسهيل لأمره أو قصد التوصّل إليه، يمكن أن يقال: إنّه معينه في بنائه. وكذا لو وقف نفسه للبيع من الظالم، والعمل له، يمكن أن يقال: إنّه معينه. ويمكن توجيه نظر الشيخ إلى ذلك. تأمّل.

بل لو صار شخص بنّاءهم، أو معمارهم، أو خيّاطهم، لحوائج نفسه، وإنّما انتخب ذلك لكونه أنفع له في معاشه، لا يقال: إنّه معينهم.

وتشهد لما ذكر رواية صفوان الجمّال، قال: دخلت على أبي الحسن الأوّل ـ عليه السلام ـ، فقال: «يا صفوان، كلّ شيء منك حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً». قلت: جعلت فداك، أيّ شيء؟ قال: «إكراؤك جمالك من هذا الرجل.» يعني هارون الرشيد[1]. قلت: والله ما أكريته أشراً ولا بطراً، إلى أن قال: «أتحبّ بقاءهم حتّى يخرج كراؤك؟» قلت: نعم. قال: «من أحبّ بقاءهم فهو منهم، ومن كان منهم كان ورد النار»...[2].

فإنّ صدرها لا يدلّ على الحرمة، فإنّ عدم كون الشيء جميلاً حسناً أعمّ منه، بل لعلّه يشعر بالكراهة.

كما أنّ التعليل بعدم جواز حبّ بقائهم، دليل على أنّ إكراءه بنفسه غير محرّم، وإلّا لعلّل به لا بأمر خارج، فتدلّ على أنّ العمل لهم لحوائج نفسه ليس

١ـ في المصدر بحذف «الرشيد».

٢ـ اختيار معرفة الرجال «رجال الكشي»: ٢: ٤٤١، في الجزء الخامس، رقم ٨٢٨؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ١٣١، كتاب التجارة، الباب ٤٢ من أبواب مايكتسب به، الحديث ١٧.

بحرام. وأمّا حبّ بقائهم، فأمر آخر ليس مورد بحثنا، ومع حرمته لا توجب تحريم أمر آخر خارج عنه.

ويشهد له أيضاً صحيح الحلبي الآتي في المسألة الآتية، وفيها قال: وسألته عن رجل مسكين خدمهم رجاء أن يصيب معهم شيئاً، فيغنيه الله به، فمات في بعثهم. قال: «هو بمنزلة الأجير، إنّه إنّما يعطي الله العباد على نيّاتهم».[١]

فإنّه كالصريح في أنّ العمل لهم بنيّة حوائجه لا بنيّة العون عليهم محلّل، وأنّ الأجير لهم لم يرتكب حراماً.

ولا يخفى أنّ عنوان الأجير والخادم، غير عنوان الديواني والدخول في شؤون السلطنة كما مرّ.

وقد تقدّم أنّ إسراء الحكم من تلك الروايات الواردة في خلفاء الجور المدّعين لخلافة رسول الله ﷺ إلى غيرهم مشكل، لخصوصية فيهم دون سائر الظلمة والسلاطين والأُمراء، سيّما مثل سلاطين الشيعة وأُمرائهم.

الروايات المأخوذة فيها عنوان المعونة والعون

وممّا تقدّم يظهر الكلام في جملة من الروايات المأخوذة فيها عنوان المعونة أو العون:

كرواية الفضل بن شاذان عن الرضا ـ عليه السّلام ـ في كتابه إلى المأمون، و عدّ فيها في جملة الكبائر معونة الظالمين، والركون إليهم.[٢]

١ـ الوسائل ١٢/ ١٤٦، كتاب التجارة، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢. وفيه وفي التهذيب: «فيعينه الله به» ولكن في طبعه القديم ٢/ ٥٥١: «فيغنيه الله به».

٢ـ عيون أخبار الرضا ٢/ ١٢٧؛ وعنه في الوسائل ١١/ ٢٦٠، كتاب الجهاد، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس...، الحديث ٣٣.

وفي صحيحة أبي حمزة ــ بناءً على أنّ مالك بن عطيّة هو الأحمسي الثقة ـ[١] عن علي بن الحسين ـ عليه السلام ـ، قال: «إيّاكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين».[٢]

وعن تفسير العيّاشي عن سليمان الجعفري، قال: قلت لأبي الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ: ما تقول في أعمال السلطان؟ فقال: «يا سليمان، الدخول في أعمالهم، والعون لهم، والسعي في حوائجهم عديل الكفر، والنظر إليهم على العمد من الكبائر التي يستحقّ بها النار».[٣]

وفي رواية شاذان بن جبرئيل، عن رسول الله ﷺ في حديث الإسراء وما رآه مكتوباً على أبواب النار، ومن جملته: «ولا تكن عوناً للظالمين»[٤]. فانّ الظاهر أو المنصرف منها ولو بمناسبة الحكم والموضوع العون على ظلمهم، سيّما مع التقييد في بعض ما تقدّم وغيره، ومع ما تقدّم من رواية صفوان وصحيح الحلبي.

ويؤيّده رواية أعمش[٥]، حيث عدّ فيها من الكبائر ترك إعانة المظلومين، ومعلوم أنّ المراد تركها فيما ظلموا لا مطلقاً.

والظاهر انصراف السلطان في رواية الجعفري إلى بني العباس «لع»، والسؤال والجواب ناظران إليهم، فإنّهم محلّ الحاجة في ذلك الزمان. فلا يبعد القول بحرمة إعانتهم مطلقاً، والسعي في حوائجهم والدخول في أعمالهم، بل

١ـ راجع تنقيح المقال ٣/ ٥٠، في ترجمة «مالك بن عطيّة». قال المامقاني: مالك بن عطيّة، ظاهره كونه إمامياً، فإن اتّحد مع الآتي فهو ثقة، وإلاّ فهو مجهول الحال، ومراده من الآتي هو مالك بن عطيّة الأحمسي أبو الحسن البجلي الكوفي الثقة.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٢٨، كتاب التجارة، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٣ـ تفسير العياشي ١/ ٢٣٨، الحديث ١١٠؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ١٣٨، كتاب التجارة، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

٤ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٢٦، كتاب التجارة، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٩.

٥ـ الوسائل ١١/ ٢٦٢، كتاب الجهاد، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٦.

والنظر إليهم، لكن الظاهر لزوم توجيه الأخير بوجه. مع إمكان الخدشة في سند الرواية، فإنّ العيّاشي وإن كان ثقة، وأدرك الجعفري وهو ثقة، لكن ليس لنا طريق صحيح إلى تفسيره. ومعروفيتها بحيث أغنتنا عن السند غير ظاهرة، ولم يذكر صاحب الوسائل طريقه إليه، إلاّ أن يدّعى الاطمئنان والوثوق بكون ما عن تفسيره منه، والعلم عند الله.

وأمّا الروايات الواردة في الدخول في أعمالهم، والغشيان في سلطانهم، والقرب من السلطان وحواشيه، فليست من المسألة التي تعرّضنا لها، ككثير ممّا تقدّم، وإنّما تعرّضنا لها تبعاً للقوم، وسيأتي الكلام فيها إن شاء الله في المسألة الآتية.

حرمة الولاية من قبل الجائر

المسألة السابعة: في الولاية من قبل الجائر

الولايـة من قبل الجائر محرّمة، كـانت على المحرّمات، أو المحلّـلات، أو ما اختلط فيها المحرّم والمحلّل.

وذلك لأنّ السلطنة مجعـولة بجعل الله تعالى لـرسول الله ﷺ وبجعله تعالى أو بجعل رسول الله ﷺ بأمـره تعالى مجعولة لأمير المؤمنين والأئمـة الطاهريـن من بعده.

وأساس السلطنـة وشؤونها غير أساس تبليغ الأحكـام الذي هو مـن شؤون رسول الله ﷺ من حيث رسـالته ونبوّته، ومـن شؤون الأئمة بإرجـاع رسول الله ﷺ الأُمّـة إليهم في أخـذها بـأمـره تعالى بضرورة المذهـب، وللـروايات المتـواترة مـن الفريقين، كحديث الثقلين[1] وحديث سفينة نوح [2] وغيرهما.

وإنّما وجب طاعتهم لكونهم سلاطين الأُمّة وولاة الأمر من قبل الله تعالى، لا لكونهم مبلّغين لأحكـامه تعالى، لأنّ المبلّـغ لها لا أمر ولا حكم لـه فيما يبلّغها، ولا يكون العمل طاعة له، بل الحكم من الله والإطاعة له، وإنّما أقواله وآراؤه كاشفات عن حكم الله تعالى.

١ـ الوسائل ١٨/ ١٩، كتاب القضاء، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١٠.

وأمّـا أوامرهـم الصادرة منهـم بما أنّهم ولاة الأمر وسـلاطين الأُمّة، فتجب إطاعتها لكونهم كذلك، ولكون الأمر أمرهم لا لكشفه عن أمر الله تعالى.

نعم، إنّما يجب طاعتهم لأجل أمر الله تعالى بها في قوله: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [1]، وبجعل السلطنة والولاية لهم من قبله تعالى.

ولو لا ذلك لم تجب، لأنّ السلطنة والولاية مختصّـة بالله تعالى بحسب حكم العقل، فهو تعـالى مالك الأمر والولايـة بالذّات من غير جعـل، وهي لغيره تعالى بجعله ونصبه.

وهـذه السلطنـة والخلافـة والـولايـة مـن الأُمـور الـوضعيّـة الاعتبـاريّـة العقلائيّة. فـالسلطنة بشؤونها وفروعها لهم من قبلـه تعالى، و لايجوز لأحد التصرّف فيها وتقلّدها أصلاً وفرعاً، لأنّ تقلّدها غصب والتصرّف فيها وفي شؤونها، كائنة مّا كانت، تصرّف في سلطان الغير.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الغصب بما أنّـه الاستيلاء على مـال الغير أو حقّه عدواناً، وعامل السلطـان ولو من تقلّد من قبله أمر إمارة بلـد، أو ولاية ناحية، أو تقلّد أمر القضاء والوزارة ونحوها ليس مستولياً على شؤون السلطنة، بل الاستيلاء إنّما هو مـن السلطان وهو غـاصب للخلافة والسلطنـة بشؤونها، وعمّاله أيـاديه، وليسـوا مستولين على شـؤونها، حتّـى الأمر الـذي كـانوا متـولّين لـه بنصب مـن السلطان، بل هو نظير غصـب السلطان بلداً بوسيلة عمّاله، فإنّ الغـاصب له هو السلطان لا غير، وأياديه لا يعـدّون سلطاناً ومستولياً عليه، و إن كـان تصرّفهـم فيه محرّماً بعنوان التصرّف في مال الغير بغير إذنه.

ففـي المقـام إنّ تقلّـد أمـر من شـؤون السلطنـة والخلافـة محرّم، لا بعنـوان

١ـ سورة النساء(٤)، الآية ٥٩.

الغصب بل بعنوان التصرّف في سلطان الغير بلا إذنه وعدواناً.

لكن ما ذكرناه مختصّ ظاهراً بمن تولّى منصباً من قبله، كالقضاء، والحكومة، والإمارة، بل والولاية على الجباية وسائر أنحاء المناصب، دون مثل الجنديّ، وخدمة الدوائر، ونظائرهم، للفرق بين شؤون السلطنة بفروعها، ومثل ما ذكر.

لأنّ تولّي الأُمور المتقدّمة تصرّف في شؤون السلطنة، ولو لم يكن المتصرّف مستولياً، ومع الاستيلاء غصب للشؤون، بخلاف مثل الخادم والجندي، فصيرورة شخص جندياً أو خادم دائرة، غير تقلّد المناصب، ليست محرّمة لا بعنوان الغصب ولا بعنوان التصرّف في سلطان الغير.

فلا بدّ من التماس دليل آخر على حرمتها، ويأتي الكلام في الروايات الخاصّة.

وممّا تقدّم يظهر النظر فيما يظهر من المحقّق صاحب الجواهر[1] من أنّ الولاية على المحلّل حلال لولا الأخبار الخاصّة، إذ ظهر أنّها محرّمة مع الغضّ عنها لكن لا بعنوان ذاتها بل بعنوان التصرّف في سلطان الغير.

فلابدّ في تقلّد شيء من المناصب وشؤون السلطنة من الإذن من ولاة الأمر أو المنصوب من قبلهم.

هل تكون الولاية بعنوانها في بعض الأحيان واجبة أم لا؟

ثمّ إنّه يظهر منهم أنّ الولاية من قبل السلطان العادل الحقّ قد تصير واجبة عيناً، إذا عيّنه أو يتوقّف القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، ومن قبل

١ـ جواهر الكلام ٢٢/ ١٥٧ وما بعدها، كتاب التجارة، في المسألة الرابعة، في الولاية.

الجائر تحرم إذا كانت على محرّم، وكذا إذا كانت على ما يشتمل على محرّم ومحلّل، كالحكومة على بعض البلدان المشتملة على خراج، ونظام، وسياسة، و محرّمات، كالكمرك وغيره إذا لم يأمن من اعتماد ما يحرم[1]، والظاهر من التعبيرات أنّ الولاية بما ذكر صارت بعنوانها واجبة أو محرّمة.

فإن كان هذا الظاهر مراداً فهو غير وجيه، لأنّ الوجوب في الموردين لم يتعلّق بذاتها وعنوانها:

أمّا في الأوّل فلأنّ الواجب عنوان إطاعة السلطان العادل، لا عنوان الولاية، وهما عنوانان، ولا يلزم من وجوب أحدهما وجوب الآخر وإن كانا منطبقين على الوجود الخارجي.

وقد قالوا نظير ذلك في غير المقام، كوجوب الوضوء والغسل بالنذر والعهد و القسم. ويرد عليهم نظير ما أوردناه في المقام.

وأمّا في الثاني فمضافاً إلى عدم وجوب المقدّمة شرعاً، أنّها لو كانت واجبة فالتحقيق أنّ الوجوب في المقدّمة لم يتعلّق بما هي مقدّمة بالحمل الشائع وبالعناوين الذاتية لها، بل يتعلّق بعنوان الموصل بما هو كذلك، كما هو محتمل كلام الفصول[2]، وهو عنوان آخر غير عنوان ذات المقدّمة.

فالولاية بعنوانها الذاتي لا تصير واجبة إذا توقّف واجب عليه.

ولأنّ التولية على أمر محرّم لا توجب حرمتها، ولا تسري حرمة ذلك المحرّم

١ـ النهاية: ٣٥٦، كتاب المكاسب، باب عمل السلطان وأخذ جوائزهم؛ والمهذّب لابن البرّاج ١/ ٣٤٦، كتاب المكاسب، باب خدمة السلطان وأخذ جوائزه؛ والسرائر ٢/ ٢٠٢، كتاب المكاسب، باب عمل السلطان وأخذ جوائزهم، والشرائع ٢ـ١/ ٢٦٦ (ط. القديم: ٩٧)، كتاب التجارة، الفصل الأوّل، المسألة الرابعة.

٢ـ الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٨٦، التنبيه الأوّل من تنبيهات مقدمة الواجب.

إليها، لعدم وجه للسراية. ومقدّمات الحرام ليست محرّمة لو فرضت كونها من مقدّماتها.

هذا مع قطع النظر عن الروايات الخاصّة الآتية.

نعم، قد عرفت أنّها من قبل الجائر محرّمة، سواء كانت على محلّل أو محرّم بعنوان التصرّف في سلطان الغير.

دلالة بعض الروايات على أنّ حرمة الولاية إنّما هي للتصرّف في سلطان الإمام عليه السلام

وأمّا الروايات فيظهر من بعضها أنّ حرمتها لما أشرنا إليه:

كرواية أبي حمزة عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ قال: سمعته يقول: «من أحللنا له شيئاً أصابه من أعمال الظالمين فهو له حلال، وما حرّمناه من ذلك فهو له حرام».(١)

والظاهر أنّ المراد بما حرّمناه ذكر بعض مصاديق ما يقابل الجملة الأُولى، لا إثبات قسم ثالث غير مذكور، فيكون المراد مالم نحلّل له فهو حرام.

ودلالتها على المطلوب مبنيّة على أن يكون المراد من شيء أصابه عملاً من أعمالهم، على أن يكون «من أعمال الظالمين» بياناً للشيء. فحاصل المعنى أنّ كلّ ولاية أو نحوها أصابها، موقوفة حلّيتها على تحليلنا، فتدلّ على أنّ عدم الجواز في غير صورة التحليل، بجهة التصرّف في سلطانهم، ومع إجازتهم لا يكون التقلّد لها عدواناً فيحلّ.

لكنّ الأظهر أنّ المراد بالشيء الأموال التي أصابها من أعمالهم. فحينئذٍ

١ـ الوسائل ١٢/ ١٤٣، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.

يحتمل أن يكون المراد منه ما يقع في يده من الزكوات والغنائم وخراج الأراضي الخراجيّة، إلى غير ذلك ممّا يكون جمعها والتصرّف فيها مختصّاً بوالي الحقّ، ويكون ولاة الجور ظالمين في الأخذ والإعطاء فيها.

فتدلّ على أنّ تجويزهم وتحليلهم لما أصابوا موجب للحلّية، لأنّ تحليلهم إجازة لما أخذه من غير حقّ، فيتعيّن زكاة وخراجاً بإجازتهم في هذا المقدار، إذ إعطاء الزكاة والخراج لوالي الجور لا يوجب وقوعهما وتعينهما، لكونه غاصباً، ومع إجازة والي الحقّ يتعيّنان. وتحليل ما أخذه المتقلّد لولاية، إجازة لما أخذه، فوقع زكاةً وخراجاً، فحلّ له.

وعلى هذا الاحتمال تدلّ بالملازمة على أنّ تصرّفاتهم وتقلّدهم للولاية محرّمة، لأجل التصرّف في سلطان الغير.

وكذا لو كان المراد من شيء أعمّ منها ومن مجهول المالك. واحتمال اختصاصه بالثاني لا وجه له، لو لم نقل إنّ الظاهر اختصاصه بما تقدّم لظهور الحلّية بالتحليل في أنّه يكون لصاحب الحقّ.

وأظهر منها ما هي نظيرها عن الكشي في رجاله عن أبي حمزة الثمالي، قال: سمعت أبا جعفر -عليه السّلام- يقول: «من أحللنا له شيئاً[أصابه] من أعمال الظالمين فهو له حلال، لأنّ الأئمّة منّا مفوّض إليهم، فما أحلّوا فهو حلال، وماحرّموا فهو حرام».[1]

وعن اختصاص الشيخ المفيد، عن محمّد بن خالد الطيالسي، عن

١ـ لم نجده في رجال الكشي وإن نقل عنه في مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣٨، كتاب التجارة، الباب ٣٩من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢٦. نعم هو في بصائر الدرجات: ٣٨٤ الجزء الثامن، الباب٥، الحديث ٣.

ابن عميرة مثله[١].

فهي كما ترى ظاهرة في أنّ التحليل متعلّق بالأعمال وتقلّدها. ولعلّ المراد بالتفويض تفويض السلطنة وشؤونها، فيكون تحليلهم لحقّهم وأنّهم ـ عليهم السلام ـ سلطان من قبل الله.

وعن السيّد هبة الله معاصر العلاّمة عن صفوان بن مهران، قال: كنت عند أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ إذ دخل عليه رجل من الشيعة، فشكا إليه الحاجة، فقال له: «ما يمنعك من التعرّض للسلطان فتدخل في بعض أعماله؟» فقال: إنّكم حرّمتموه علينا. فقال: «خبّرني عن السلطان لنا أو لهم؟» قال: بل لكم، قال: «أهم الداخلون علينا، أم نحن الداخلون عليهم؟» فقال: بل هم الداخلون عليكم، قال: «فإنّما هم قوم اضطرّوكم فدخلتم في بعض حقّكم...».[٢]

وعن الاختصاص عن إسحاق بن عمّار، قال: سأل رجل أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن الدخول في عمل السلطان؟ فقال: «هم الداخلون عليكم، أم أنتم الداخلون عليهم؟» فقال: لا بل هم الداخلون علينا، قال: «لا بأس بذلك».[٣]

والظاهر منها جواز دخول الشيعة في أعمالهم لكونها حقّهم من قبل أئمّتهم، وأنّ ذلك نحو استنقاذ لحقّهم وحقّ أئمتهم. ولعلّ ذلك إذن عامّ أو كاشف عنه للشيعة الإماميّة.

١ـ هكذا في مستدرك الوسائل، نفس الكتاب والباب، ولكن في الاختصاص: ٣٣٠ نقل الحديث عن محمد بن خالد الطيالسي، عن سيف بن عميرة، عن أبي حمزة الثمالي، قال: سمعت أبا جعفر ـ عليه السلام ـ . الحديث.

٢ـ مستدرك الوسائل ١٣ / ١٣٨، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢٥.

٣ـ مستدرك الوسائل ١٣ / ١٤١، كتاب التجارة، الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤؛ والاختصاص: ٢٦١. وفيه: «فما بأس بذلك».

ويؤيّد المطلوب رواية الحسن بن الحسين الأنباري، عن أبي الحسن الرضا ـ عليه السّلام ـ قال: كتبت إليه أربع عشرة سنة أستأذنه في عمل السلطان...[١] حيث إنّ الظاهر منها معهوديّة لزوم الإذن منهم وأنّه مع عدم الإذن لا يجوز الدخول ومعه يجوز. ولا معنى للاستئذان فيما يكون محرّماً ذاتاً، فلابدّ وأن يكون محللاً مع قطع النظر عن حقّهم عليهم السلام.

ورواية عليّ بن أبي حمزة، قال: كان لي صديق من كتّاب بني أُميّة، ـ إلى أن قال: ـ فقال أبو عبد الله ـ عليه السّلام ـ: «لولا أنّ بني أُميّة وجدوا لهم من يكتب ويجبي لهم الفيء، ويقاتل عنهم، ويشهد جماعتهم، لما سلبونا حقّنا...».[٢]

والظاهر أنّ تعييرهم في الدخول في أعمالهم لأجل سلب حقّهم به، وفيها إشعار بأنّ الولاية لهم وليس لغيرهم الدخول فيها.

وفيها احتمال آخر، وهو أنّ الدخول في أعمالهم الموجب لشوكتهم وقوّتهم محرّم، لا لكونه مقدّمة للحرام، بل لتعلّق الحرمة عليه لتلك النكتة، فكانت غير مربوطة بالروايات المتقدّمة.

وكيف كان الظاهر ممّا تقدّم أنّ عدم جواز التولية لأجل حرمة التصرّف في سلطانهم.

دلالة بعض الروايات على حرمة الولاية ذاتاً

وهنا طوائف أُخرى:

منها: ما تدلّ على الحرمة الذاتيّة:

١ـ الوسائل ١٢/ ١٤٥، كتاب التجارة، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٤٤، كتاب التجارة، الباب ٤٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

كرواية تحف العقول، وفيها: «فوجه الحلال من الولاية، ولاية الوالي العادل الذي أمر الله بمعرفته وولايته والعمل له في ولايته». إلى أن قال: «فالولاية له، والعمل معه، ومعونته في ولايته، وتقويته حلال محلّل، وحلال الكسب معهم، وذلك لأنّ في ولاية والي العدل وولاته، إحياء كلّ حقّ وكلّ عدل». إلى أن قال:«وأمّا وجه الحرام من الولاية، فولاية الوالي الجائر، وولاية ولاته، الرئيس منهم وأتباع الوالي فمن دونه من ولاة الولاة إلى أدناهم باباً من أبواب الولاية على من هو وال عليه، والعمل لهم والكسب معهم بجهة الولاية لهم حرام ومحرّم، ومعذّب من فعل ذلك على قليل من فعله أو كثير، لأنّ كلّ شيء من جهة المعونة له معصية كبيرة من الكبائر، وذلك أنّ في ولاية الوالي الجائر، دوس (دروس، خ.ل) الحقّ كلّه وإحياء الباطل كلّه، وإظهار الظلم والجور والفساد، وإبطال الكتب، وقتل الأنبياء والمؤمنين، وهدم المساجد، وتبديل سنّة الله وشرائعه، فلذلك حرم العمل معهم، ومعونتهم، والكسب معهم، إلاّ بجهة الضرورة، نظير الضرورة إلى الدم والميتة...».[1]

ولا يخفى أنّها ظاهرة الدلالة على الحرمة ذاتاً. وما ذكر فيها من العلل علل للتشريع، فكأنّه قال: لمّا كانت المفاسد العظيمة مترتّبة على الولاية من قبل الجائر، وأنّ الحكومات الجائرة الباطلة منشأ كلّ مفسدة، حرّمها الله تعالى وحرّم الدخول فيها في أعمالهم والولاية من قبلهم، وإلاّ فالمفاسد المذكورة لم تترتّب على كلّ ولاية، ضرورة أنّ في عصر بني أُميّة وبني العباس ـ لعنهم الله ـ لم يكن نبيّ، لكنّ المنظور بيان علّة التشريع كلّياً، فدلالتها على الحرمة الذاتيّة غير خفيّة.

ورواية زياد بن أبي سلمة، قال: دخلت على أبي الحسن موسى ـ عليه السّلام ـ

١ـ تحف العقول: ٣٣٢؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ٥٤، كتاب التجارة، الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث١.

-إلى أن قال: ـ فقال لي: «يا زياد! لأن أسقط من حالق فأتقطّع قطعة قطعة، أحبّ إليّ من أن أتولّى لأحد منهم عملاً أو أطأ بساط رجل منهم، إلاّ لماذا؟» قلت: لا أدري جعلت فداك.قال: «إلاّ لتفريج كربة عن مؤمن، أو فكّ أسره، أو قضاء دينه. يا زياد، إنّ أهون ما يصنع الله عزّ وجلّ بمن تولّى لهم عملاً، أن يضرب عليه سرادق من نار إلى أن يفرغ الله عزّ وجلّ من حساب الخلائق».[١]

دلالتها على الحرمة الذاتيّة لأجل أنّ أبا الحسن ـعليه السلام ـ مع كونه ولي الأمر وصاحب الحقّ، قال ما قال، وعلّله بما ذكر، واستثنى ما استثنى، فلو كانت الحرمة للتصرّف في حقّهم فقط، لما كان لذلك كلّه وجه.

وموثّقة مسعدة بن صدقة، قال: سأل رجل أبا عبد الله ـعليه السلام ـ عن قوم من الشيعة يدخلون في أعمال السلطان، يعملون لهم ويحبون لهم ويوالونهم؟قال: «ليس هم من الشيعة ولكنّهم من أولئك» ثمّ قرأ أبو عبد الله ـعليه السلام ـ هذه الآية ﴿لُعِنَ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسرائيلَ عَلىٰ لِسانِ داوُدَ وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾ [٢] إلى أن قال: «ثمّ احتجّ الله على المؤمنين الموالين للكفّار فقال:﴿تَرىٰ كَثيراً مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ ما قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ﴾ [٣] إلى قوله: ﴿وَلٰكِنَّ كَثيراً مِنْهُمْ فاسِقُونَ﴾ [٤] فنهى الله عزّ وجلّ أن يوالي المؤمن الكافر إلاّ عند التقيّة».[٥]

والظاهر من استثناء التقية أنّ المراد بالموالاة ليس المحبّة والوداد، بل التولّي للأمور والتصدّي لأعمالهم، أو الأعمّ منه ومن الموالاة ظاهراً بإظهار المحبّة

١ـ الوسائل١٢/ ١٤٠، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

٢ـ سورة المائدة(٥)، الآية ٧٨.

٣ـ سورة المائدة(٥)، الآية ٨٠.

٤ـ سورة المائدة(٥)، الآية٨١.

٥ـ تفسير القمي ١/ ١٧٦؛ وعنه في الوسائل١٢/ ١٣٨، كتاب التجارة، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

والوداد، سيّما مع أنّ الظاهر من صدرها أنّ نفي التشيّع عن الجماعة، ليس لخصوص الموالاة، بل الظاهر أنّ من عمل لهم ودخل في أعمالهم ليس من الشيعة ويكون منهم، ومعلوم أنّ هذا النفي والإثبات بوجه من التأويل، وذلك لاشتراكهم حكماً.

ودلالتها على الحرمة الذاتية واضحة.

ورواية سليمان الجعفري، قال: قلت لأبي الحسن الرضا ـ عليه السّلام ـ: ما تقول في أعمال السلطان؟ فقال: «يا سليمان، الدخول في أعمالهم، والعون لهم، والسعي في حوائجهم، عديل الكفر...»[1].

والظاهر منها أنّ الثلاثة المذكورة محرّمة بعناوينها. واحتمال أن تكون الحرمة في الدخول في أعمالهم لأجل التصرّف في سلطان الغير بعيد.

ومن هذا القبيل الروايات المستفيضة عن الرضا ـ عليه السّلام ـ حين سألوه عن وجه الدخول في ولاية العهد، فأجاب بأنّ التقية أوجبت ذلك[2] وإن يحتمل فيها أن يكون جوابه كذلك، لحفظ قلوب المستضعفين الظانّين بأنّ الدخول فيها مناف للزهد، كما يشعر به بعض الروايات[3] أو لكون الدخول تقوية لسلطان الجور وتثبيت سلطانه، فأجاب بما أجاب ـ عليه الصلاة والسلام ـ[4].

ومن هذا القبيل رواية ابن بنت الكاهلي وغيرها عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ، قال: «من سوّد اسمه... »[5].

١ـ الوسائل ١٢/ ١٣٨، كتاب التجارة، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

٢ـ راجع الوسائل ١٢/ ١٤٦، كتاب التجارة، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٥.

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١٠.

٥ـ الوسائل ١٢/ ١٣٠، كتاب التجارة، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩ وغيره.

والمراد الدخول في ديوانهم والتقلّد لأعمالهم أعمّ من التولية وغيرها. والظاهر منها أنّ الدخول والتقلّد محرّم بذاته، لا أنّ الحرمة لانطباق عنوان محرّم عليه كالتصرّف في سلطان الغير، أو لأمر خارج كالابتلاء بالمحرّمات فيها.

دلالة بعض الروايات على أنّ الحرمة لأمر خارج

ومنها: ما تدلّ على أنّ الحرمة لأمر خارج.

كصحيحة أبي بصير، قال: سألت أبا جعفر ـ عليه السلام ـ عن أعمالهم؟ فقال لي: «يا أبا محمّد، لا، ولا مدّة قلم. إنّ أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلّا أصابوا من دينه مثله» أو «حتّى يصيبوا من دينه مثله». الوهم من ابن أبي عمير[1].

والظاهر منها أنّ النهي عن الدخول في أعمالهم للإرشاد إلى حفظ دينهم، وأنّ الدخول فيها والإصابة من دنياهم ملازم لإصابتهم من دينه، إمّا لملازمته للمعصية نوعاً، أو لإرجاع الأُمور المحرّمة إليه، أو لحصول المحبّة والوداد لهم قهراً.

ونحوها رواية جهم بن حميد، قال: قال أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ: «أما تغشى سلطان هؤلاء؟» قال: قلت: لا. قال: «و لم؟» قلت: فراراً بديني، قال: «وقد عزمت على ذلك؟» قلت: نعم. قال لي: «الآن سلم لك دينك»[2].

ورواية داود بن زربي، قال: أخبرني مولى لعلي بن الحسين ـ عليه السلام ـ قال: كنت بالكوفة فقدم أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ الحيرة فأتيته فقلت: جعلت فداك، لو كلّمت داود بن عليّ أو بعض هؤلاء، فأدخل في بعض هذه الولايات؟ فقال: «ما كنت لأفعل» إلى أن قال: جعلت فداك، ظننت أنّك إنّما كرهت ذلك مخافة أن

١ـ الوسائل ١٢/ ١٢٩، كتاب التجارة، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٧.

أجور وأظلم، وانّ كلّ امرأة لي طالق، وكلّ مملوك لي حرّ، وعليّ وعليّ إن ظلمت أحداً أو جرت عليه وإن لم أعدل. قال: «كيف قلت؟» فأعدّت عليه الأيمان، فرفع رأسه إلى السماء فقال: «تناول السماء أيسر عليك من ذلك»[١].

بناء على أنّ المراد أنّه أيسر من العدل، كما هو الأرجح، فتكون دالّة أو مشعرة بالمطلوب.

ومنها: ما هي ظاهرة في الحرمة بلا عنوان، وإن لا يبعد دعوى دلالتها على الحرمة ذاتاً، فتكون من الطائفة السالفة:

كصحيحة الوليد بن صبيح، قال: دخلت على أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ فاستقبلني زرارة خارجاً من عنده، فقال لي أبو عبد الله ـ عليه السّلام ـ: «يا وليد، أما تعجب من زرارة؟ سألني عن أعمال هؤلاء، أيّ شيء كان يريد؟ أيريد أن أقول له: لا؟ فيروي[٢] ذلك عليّ؟» ثمّ قال: «يا وليد، متى كانت الشيعة تسألهم عن أعمالهم؟ إنّما كانت الشيعة تقول: يؤكل من طعامهم ويشرب من شرابهم، ويستظل بظلّهم، متى كانت الشيعة تسأل عن هذا؟»[٣].

ورواية يحيى بن إبراهيم، قال: قلت لأبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ: فلان يقرأك السلام، وفلان وفلان. فقال: «وعليهم السلام» قلت: يسألونك الدعاء. قال: «وما لهم؟» قلت: حبسهم أبوجعفر. فقال: «وما لهم؟ وما له؟» فقلت: استعملهم فحبسهم. فقال: «فما لهم؟ وما له؟ ألم أنههم؟ ألم أنههم؟ألم أنههم؟ هم النار، هم النار، هم النار» ثمّ قال: «اللّهمّ اجدع عنهم سلطانهم». قال: وانصرفنا [فانصرفنا. خ.ل] من مكّة فسألنا عنهم، فإذا قد أخرجوا بعد الكلام، بثلاثة

١ـ الوسائل ١٢/ ١٣٦، كتاب التجارة، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢ـ لا يبعد أن يكون بصيغة المجهول (منه ـ قدّس سرّه ـ).

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٣٥، كتاب التجارة، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

أيّام[1]. إلى غير ذلك.

عدم المنافاة بين الأخبار

ثمّ إنّ هذه الطوائف لا منافاة بينها:

أمّا الأخيرة مع ما دلّت على الحرمة الذاتيّة فواضح.

وأمّا مع ما دلّت على الحرمة لأجل التصرّف في سلطانهم، فلعدم المنافاة بين حرمتها ذاتاً ومن حيث التصرّف المذكور، فإنّهما عنوانان مختلفان في محطّ تعلّق الحكم ومتّحدان خارجاً، فلكلّ حكم مستقلّ.

وقوله: «من أحللنا شيئاً من أعمال الظالمين فهو حلال» لا دلالة له على عدم الحرمة ذاتاً للولاية، ولا على تحليلهم ما حرّمه الله تعالى ذاتاً أو جواز ذلك لهم. بل لما كان في التحريم الذاتيّ استثناء كما سيأتي إن شاء الله، يكون في مورد الاستثناء منه أيضاً احتياج إلى تحليلهم. فإنّ الحلّية الشرعيّة الذاتيّة الأوّلية لا تنافي الحرمة من حيث الغصب أو التصرّف في حقّ الغير.

وبالجملة إنّ قوله: «من أحللنا...» لا يتعرّض لمورد التحليل ولا لجوازه مطلقاً، ومعلوم أنّهم لا يحلّلون ما حرّمه الله تعالى، لكن في مورد تحليل الله لا تحلّ إلّا بإذنهم ورضاهم.

فلا منافاة بين تلك الطائفة، وبين ما دلّت على الحرمة الذاتيّة أو على الحرمة بلا عنوان.

وأمّا بعض ما تقدّمت ممّا دلّت على استئذانهم في الدخول الظاهر منه أنّه محلّل، مع قطع النظر عن الاستئذان منهم، فمحمول على الاستئذان في مورد

١ـ الوسائل ١٢/ ١٣٥، كتاب التجارة، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

الاستثناء عن الحرمة ذاتاً، كما تشعر أو تدلّ عليه بعضها.

وقد أشرنا إلى أنّه لا إطلاق فيها يشمل مطلق التولّي والتقلّد، فإذاً لا منافاة بينهما بوجه.

وكذا بينها وبين ما تشعر أو تدلّ على الإرشاد، فإنّ غاية ما فيها عدم الدلالة على الحرمة ذاتاً لا الدالة على عدمها. فلو كان فيها إشعار به فلا يقاوم ظهور غيرها، كما لا يخفى.

فتحصّل من جميع ذلك أنّ ما هو من قبيل المناصب والولايات وأمثالها تحرم بعنوانين: أحدهما بعنوان التصرّف العدواني، وثانيهما بعنوانها الذاتيّ. وما لا يكون كذلك، أي ليس من المناصب وشؤون السلطنة والحكومة، تحرم فيها تحرم بجهة واحدة، وهي الدخول في أعمال السلطان، وقد تقدّم المراد منه.

هذا إذا لم تنطبق عليه عناوين أُخر، كإعانة الظالم في ظلمه، وتقوية شوكة الظالمين ونحوهما.

مسوغات الولاية من قبل الجائر

١ـ جواز الدخول في أعمالهم بنيّة القيام بمصالح العباد

ثمّ إنّه يسوّغ الدخول في أعمالهم أمران:

أحدهما: القيام بمصالح العباد. وقد ادّعي عليه الإجماع وعدم الخلاف[1].

واستدلّ عليه الشيخ الأنصاري بأنّ الولاية إن كانت محرّمة لذاتها كان ارتكابها لأجل المصالح ودفع المفاسد التي هي أهمّ من مفسدة انسلاك الشخص في أعوان الظلمة بحسب الظاهر[2].

وفيه أنّ هذا الاستدلال أخصّ من المدّعى، فإنّ المدّعى جواز الدخول والتولية لمصلحة ولو راجحة كما هو مورد دلالة الأخبار.

مضافاً إلى أنّ المدّعى استثناء المورد عن الحرمة، كما اعترف به وتدلّ عليه الأخبار، لا من باب ترجيح أحد المتزاحمين. ولو آل الأمر إلى مزاحمة المقتضيات، فقلّما يمكن إحراز أهمّية الدخول في الولاية المحرّمة من جهتين، بل قد تنطبق عليه عناوين محرّمة أُخر كتقوية شوكة الظالمين والإعانة للخلفاء الغاصبين، إن قلنا بأنّ مطلق إعانتهم ولو في غير ظلمهم محرّمة كما سبق الكلام فيه.

١ـ فقه القرآن للراوندي ٢/ ٢٤، باب المكاسب المحظورة والمكروهة من كتاب المكاسب؛ وحكى عنه صاحب مفتاح الكرامة ٤/ ١١٤.

٢ـ المكاسب: ٥٦، في المسألة السادسة والعشرين من النوع الرابع، في الولاية من قبل الجائر.

فلا يمكـن ترجيـح مقتضيات المصـالح ودفـع المفاسـد على مقتضياتها إلاّ نادراً.

ذكر الروايات في المسألة

فالأولى التمسّك للمطلوب بالروايات الكثيرة الواردة في هذا المضمار، وبيان مقدار دلالتها:

ففي صحيحـة الحلبي، قال: سئل أبـو عبد الله ـ عليه السّلام ـ عن رجل مسلم وهو في ديـوان هؤلاء، وهـو يحبّ آل محمّد ﷺ ويخرج مع هؤلاء في بعثهـم، فيقتل تحت رايتهم؟ قـال: «يبعثه الله على نيّته». قال: وسـألته عن رجل مسكين خـدمهم رجاء أن يصيب معهم شيئاً فيغنيه الله به، فمات في بعثهم؟ قال: «هو بمنزلة الأجير، إنّه إنّما يعطي الله العباد على نيّاتهم»[1].

وأرسل الصدوق في المقنع عنه ـ عليه السّلام ـ نحو الفقرة الأُولى منها[2].

والظاهر منهما أنّ الدخول في ديوانهم والخروج معهم في غزوهم حرمةً وحلّية تابعان لنيّة الشخص، فإن كان في نيّته الدخول للصلاح يحلّ، وإن كان لغيره فلا. بل لعلّه يمكـن استفادة الحلّية زائدة على مورد نيّة القيام بصـلاح العباد، سيّما مع ذيل الأُولى، وإن لا يخلو من إشكال.

وكيف كان لا شبهة في دلالتهما على أنّ الدخول بنيّـة القيام بمصالح العباد أو الإسلام جائز، فهما مع صحّة أولاهما سنداً لا خدشة في دلالتهما.

١ـ الوسائل ١٢ / ١٤٦، كتاب التجارة، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢؛ وفي التهذيب ٦ / ٣٣٨، باب المكاسب، الحديث ٦٥.

٢ـ الجوامع الفقهية: ٣١، كتاب المقنع للصدوق ـ قدّس سرّه ـ باب المكاسب والتجارات؛ وعن المقنع في الوسائل ١٢ / ١٣٩، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

ثمّ إنّ الظاهر منهما أنّ الجواز فعليّ لا حيثيّ، فتدلان على أنّه مع خلوص نيّة الصلاح كما يجوز شرعاً بالعنوان الأوّلي ويستثنى من المحرّم الذاتيّ الإلهي، يكون الإمام -عليه السّلام- راضياً بدخوله كذلك، فيكشف منهما الرضا في كلّ مورد كذائي والإذن العامّ لمن دخل كذلك، فيحلّ فعلاً ومن الحيثين.

وفي مستطرفات السرائر نقلاً من كتاب مسائل الرجال، عن أبي الحسن عليّ بن محمّد -عليه السّلام- أنّ محمّد بن عيسى كتب إليه يسأله عن العمل لبني العبّاس وأخذ ما يتمكّن من أموالهم، هل فيه رخصة؟ فقال: «ما كان المدخل فيه بالجبر والقهر، فالله قابل العذر، وما خلا ذلك فمكروه» إلى أن قال: فكتبت إليه في جواب ذلك أعلمه أنّ مذهبي في الدخول في أمرهم وجود السبيل إلى إدخال المكروه على عدوّه وانبساط اليد في التشفّي منهم بشيء أتقرّب به إليهم، فأجاب: «من فعل ذلك فليس مدخله في العمل حراماً، بل أجراً وثواباً»[١].

وفي رواية زياد بن أبي سلمة، عن أبي الحسن موسى -عليه السّلام-: فقال لي: «يا زياد، لأن أسقط من حالق فأتقطّع قطعة قطعة، أحبّ إليّ من أن أتولّى لأحد منهم عملاً أو أطأ بساط رجل منهم إلاّ لماذا؟» قلت: لا أدري جعلت فداك. قال: «إلاّ لتفريج كربة عن مؤمن، أو فكّ أسره، أو قضاء دينه...»[٢].

وهي وإن كانت متعرّضة لجواز دخوله -عليه السّلام- لتلك الغايات، لكنّ الظاهر أنّ ذلك لبيان مورد الجواز حتّى يستفيد منه السامع، لا لبيان اختصاص الجواز به. فيكشف منها أيضاً الإذن العامّ والرضا المطلق للدخول في حقّهم مضافاً إلى الجواز شرعاً وذاتاً.

١ـ الوسائل ١٢/ ١٣٧، كتاب التجارة، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩؛ ومستطرفات السرائر٣/ ٥٨٣.

٢ـ الوسائل١٢/ ١٤٠، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٩.

وفي رواية يونس بن عمار (حمّاد ـ خ ل)، قال: وصفت لأبي عبد الله ـ عليه السلام ـ من يقول بهذا الأمر ممّن يعمل عمل (مع ـ التهذيب) السلطان، فقال: «إذا ولّوكم يدخلون عليكم المرفق وينفعونكم في حوائجكم؟» قال: قلت: منهم من يفعل ذلك ومنهم من لا يفعل. قال: «من لم يفعل ذلك منهم فأبرأوا منه برئ الله منه»[١].

وظاهر أنّ استفصاله وتخصيص البراءة بمن لم يفعل، دالّ على أنّ من يفعل لا يكون بهذه المثابة، فيدلّ على الجواز ذاتاً، وعلى الإذن العامّ بما مرّ.

وعن الشيخ المفيد في الروضة، عن علي بن جعفر، قال: كتبت إلى أبي الحسن ـ عليه السلام ـ: إنّ قوماً من مواليك يدخلون في عمل السلطان، ولا يؤثرون على إخوانهم، وإن نابت أحداً من مواليك نائبة قاموا؟ فكتب: «أولئك هم المؤمنون حقّاً، عليهم مغفرة من ربّهم، وأولئك هم المهتدون»[٢]. ونحوها رواية أُخرى عنه[٣].

وعن أبي الجارود، عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ، قال: سألته من عمل السلطان والدخول معهم؟ قال: «لا بأس، إذا وصلت إخوانك، وعضدت أهل ولايتك»[٤].

وعن الوليد بن صبيح عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، قال: «من سوّد اسمه في ديوان بني شيصبان، حشره الله يوم القيامة مسوّداً وجهه، إلاّ من دخل في أمرهم على معرفة وبصيرة، وينوي الإحسان إلى أهل ولايته».[٥]

١ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١٢.
٢ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣٠، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.
٣ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣٦، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٩.
٤ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣١، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.
٥ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٦.

وعن محمّد بن سنان عنه -عليه السّلام-، قال: سألته من عمل السلطان، والدخول معهم، وما عليهم فيما هم فيه؟ قال: «لا بأس به إذا واسى إخوانه، وأنصف المظلوم، وأغاث الملهوف من أهل ولايته»[1].

وعن رجال الكشي في ترجمة محمّد بن إسماعيل بن بزيع عنه، قال: قال أبو الحسن الرضا -عليه السّلام-: «إن لله تعالى بأبواب الظالمين من نوّر الله له البرهان، ومكّن له في البلاد، ليدفع بهم عن أوليائه ويصلح الله به أمور المسلمين، إليهم ملجأ المؤمنين من الضرر، إليهم يفزع ذو الحاجة من شيعتنا، وبهم يؤمن الله روعة المؤمنين في دار الظلمة، أولئك هم المؤمنون حقّاً، أولئك أُمناء الله في أرضه» إلى أن قال: «فهنيئاً لهم، ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كلّه». قال: قلت: بما ذا جعلني الله فداك؟ قال: «يكون معهم فيسرّنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا، فكن منهم يا محمّد»[2].

فإنّ الظاهر من ذيلها الترغيب في دخول شيعته في أعمالهم لهذا المقصد وحمله على أنّه لو كان معهم لفعل كذا خلاف الظاهر جدّاً، مع أنّ تقريره لكونهم معهم على الفرض كافٍ في المطلوب، سيّما مع هذه التوصيفات.

إلاّ أن يقال: إنّ ذلك وما هي نظيره لا دلالة فيها على جواز الدخول، لأنّه إخبار عن وجود أمثال هؤلاء في ديوانهم وأبوابهم، ولعلّه كان دخولهم إجباراً وقهراً أو تقيةً واضطراراً، فالعمدة دلالة ذيلها.

نعم، لا يبعد أن يكون قوله: «فكن منهم يا محمّد» لترغيبه بالإحسان إلى الشيعة لو كان ذلك في زمان تقلّده عملهم، ويحتمل أن يكون صدوره في زمان

١ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٧.

٢ـ لم نجد هذا الحديث في رجال الكشي،نعم هو في رجال النجاشي في ترجمة محمّد بن إسماعيل بن بزيع، نقلاًعن أبي عمرو عن نصر بن الصبّاح، راجع رجال النجاشي: ٣٣١، تحت الرقم ٨٩٣.

لم يكن متقلّداً.

وأمّا احتمال كون المذكورين في رواية محمّد بن إسماعيل ونظائرها من غير المتقلّدين لأمرهم، بل من أشراف البلد الذين لهم ذهاب وإياب في أبوابهم[١]، فهو خلاف ظاهر قوله: «ومكّن له في البلاد...». بل خلاف ظاهر قوله: «بأبواب الظالمين»، سيّما مع كون الراوي لها مثل محمّد بن إسماعيل ولبعضها عليّ بن يقطين، وهما متقلّدان لأعمالهم، ولعلّها صادرة لترغيبهم في البقاء على بابهم.

وتشهد له رواية محمّد بن عيسى بن يقطين، قال: كتب عليّ بن يقطين إلى أبي الحسن -عليه السّلام- في الخروج من عمل السلطان. فأجابه: «إنّي لا أرى لك الخروج من عمل السلطان، فإنّ لله - عزّ وجلّ - بأبواب الجبابرة من يدفع بهم عن أوليائه، وهم عتقاؤه من النار، فاتّق الله في إخوانك». أو كما قال[٢].

ومنها يظهر المراد من قوله في رواية ابن بزيع «إنّ لله بأبواب الظالمين...».

فهذه جملة من الروايات. ونحوها جملة وافرة أُخرى متوافقة المضمون دالّة على جواز الدخول في أعمالهم لإصلاح حال المؤمنين والقيام بمصالحهم. وتظافرها وكثرتها أغنيانا عن النظر إلى الأسناد والمصادر، للوثوق والاطمئنان بصدور جملة منها. مع أنّ فيها صحيحة الحلبي[٣] المتقدّمة.

وصحيحة عليّ بن يقطين، قال: قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر -عليه السّلام-: «إنّ لله تبارك وتعالى مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه»[٤].

١- راجع حاشية الفاضل الإيرواني على المكاسب: ٤٤، في أقسام الولاية غير المحرّمة.

٢- مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣٠، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٣- التهذيب ٦/ ٣٣٨، باب المكاسب، الحديث ٦٥؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ١٤٦، كتاب التجارة، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٤- الوسائل ١٢/ ١٣٩، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

بناءً على أنّ قوله ذلك لترغيبه في بقائه على شغله، كما تشهد به مضافاً إلى رواية محمّد بن عيسى المتقدّمة روايته الأُخرى، أنّه كتب إلى أبي الحسن موسى ـ عليه السلام ـ، قال: إنّ قلبي يضيق مما أنا عليه من عمل السلطان ـ وكان وزيراً لهارون ـ ، فإن أذنت جعلني الله فداك هربت منه؟ فرجع الجواب: «لا آذن لك بالخروج من عملهم، واتّق الله». أو كما قال[1].

واحتمال التقية بعيد ولو بملاحظة سائر الروايات.

وأمّا رواية الحسين بن زيد عن الصادق ـ عليه السلام ـ في مناهي رسول الله ﷺ قال: «قال رسول الله ﷺ من تولّى عرافة قوم أُتي به يوم القيامة ويداه مغلولتان إلى عنقه، فإن قام فيهم بأمر الله ـ عزّ وجلّ ـ أطلقه الله، وإن كان ظالماً هوى به في نار جهنم وبئس المصير»[2] وقريب منها غيرها[3].

فلا تدلّ على المقصود، لأنّها بصدد بيان التحذير عن الدخول في الرئاسة حتّى مثل رئاسة قبيلة، لا في مقام بيان جواز الرئاسة فضلاً عن الرئاسة من قبلهم حتّى يؤخذ بإطلاقها.

ويحتمل أن تكون في مقام بيان أنّ الرئيس إن كان عادلاً فكذا، وإن كان ظالماً فكذا.

وهي نظير قوله: «العالم إن كان عادلاً يجوز حكمه وقضاؤه، وإن كان فاسقاً فلا»، حيث لا تعرّض له لجواز تحصيل العلم ولا يجوز التمسّك بإطلاقه له.

ثمّ إنّ في المقام روايات ربما يقال بالتعارض بينها في نفسها، وبينها وبين

١ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١٦.

٢ـ الفقيه ٤/ ١٨؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ١٣٦، كتاب التجارة، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٣٧، كتاب التجارة، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

الروايات المتقدّمة المجوّزة للدخول في أعمالهم لغرض القيام بمصالح العباد.

كـذيـل رواية تحف العقـول، حيـث قـال: «فلـذلـك حرم العمـل معهـم ومعونتهم، والكسب معهم إلاّ بجهة الضرورة نظير الضرورة إلى الدم والميتة»[١].

وظاهـرها بملاحظـة التنظير الضرورة في المعاش، لا الاضطرار في الـدخول للخوف منهم.

فتكون نحو موثّقة عمّار عن أبي عبد الله ـعليه السّلامـ: سئل عن أعمال السلطان يخرج فيه الـرجل؟قال: «لا، إلاّ أن لا يقـدر على شيء يأكـل ولا يشرب، ولا يقدر على حيلة، فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت».[٢]

وظاهرهما عدم جواز الدخول إلاّ عند الاضطرار في المعاش.

وفي رواية محمّد بن إدريس المتقدّمة:«ما كان المدخل فيه بالجبر والقهر فالله قابل العذر، وما خلا ذلك فمكروه»[٣] والمراد بالمكروه المحرّم بلا ريب بقرينة المقام وبقرينة ذيلها الآتي. فهي تدلّ على عدم الجواز إلاّ في مورد القهر والجبر.

وفي موثّقة مسعدة بن صدقة، قال: سأل رجل أبا عبد الله ـعليه السّلامـ عن قوم من الشيعة يـدخلون في أعمال السلطان. إلى أن قال: «فنهى الله عـزّ وجلّ أن يوالي المؤمن الكافر إلاّ عند التقيّة»[٤].

ونحوها رواية عليّ بن يقطين، قال: قلت لأبي الحسن ـعليه السّلامـ:ما تقول في

١ـ تحف العقول: ٣٣٢، في جهات معايش العباد.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٤٦، كتاب التجارة، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٣ـ مستطرفات السرائر ٣/ ٥٨٣؛ وعنه في الوسـائل ١٢/ ١٣٧، كتاب التجارة، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩ .راجع ص ٢/ ١٧٦ من الكتاب.

٤ـ الوسائل ١٢/ ١٣٨، كتاب التجارة، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

أعمال هؤلاء؟قال:«إن كنت لابدّ فاعلاً فاتّق أموال الشيعة». قال: فأخبرني عليّ أنّه كان يجبيها من الشيعة علانيةً ويردّها عليهم في السرّ[١].

بناءً على أنّ الموالاة في الأُولى بمعنى النصر والدخول في أعمالهم، وعلى أنّ المراد باللابدّية في الثانية كونها للخوف من سلطانهم وسوطهم لو لا الدخول، كما هو كذلك من مثل عليّ بن يقطين.

فهذه الروايات بمقتضى الحصر في كلّ عنوان منها تعارض بعضها بعضاً، وتعارض مع ما تقدّمت من الروايات المجوّزة للدخول لنيّة صلاح المؤمن.

عدم المعارضة بين الروايات لدى العرف والعقلاء

ويمكن أن يقال: لا معارضة بين أنفسها، لأنّها إذا عرضت على العرف والعقلاء يجمعون بينها بأنّ المجوّز للدخول مطلق العذر، وإنّما ذكر في كلّ منها مصداق منه، وإلّا فلا ينقدح في الأذهان من الحصر في رواية التحف مثلاً إرادة سلب الجواز حتّى مع التقيّة أو القهر والجبر، وهكذا في غيرها.

والإنصاف أنّ الناظر فيها لا يشك في أنّ المراد سلب الجواز بلا عذر، من غير خصوصيّة لعذر خاصّ بين الأعذار، سيّما مع ملاحظة عمومات التقيّة ورفع الاضطرار والاستكراه.

وكذا لا معارضة بينها وبين الروايات المتقدّمة، لأنّ الروايات الواردة في الأعذار متعرضة للعناوين الثانوية ورتبتها متأخّرة عن الروايات المقيّدة والمخصّصة للعناوين الأوّلية.

١ـ الوسائل ١٢/ ١٤٠،كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

وإن شئت قلت: إنّ موضوع أخبار الأعذار هو المحرّم الأوّلي، والروايات المخصّصة رافعة لموضوعها في مورد التخصيص، فتكون حاكمة عليها لا معارضة معها.

مضافاً إلى أنّ في تلك الروايات ما تشهد على أنّ المراد بها غيرمورد الورود في الولاية للإصلاح أو لإيقاع المكروه عليهم:

ففي رواية محمّد بن إدريس بعد السؤال عن العمل لبني العباس والجواب بعدم الجواز فيما عدا مورد الجبر والقهر، قال: فكتبت إليه في جواب ذلك أعلمه أنّ مذهبي في الدخول في أمرهم، وجود السبيل إلى إدخال المكروه على عدوّه، وانبساط اليد في التشفّي منهم بشيء أتقرّب به إليهم؟ فأجاب: «من فعل ذلك فليس مدخله في العمل حراماً، بل أجراً وثواباً»[1].

فيظهر منها صدراً وذيلاً أنّه ـ عليه السّلام ـ حمل العمل لبني العباس في المكاتبة الأُولى على العمل المتعارف الذي كانوا يدخلون فيه لأغراض أنفسهم، فأجاب بعدم الجواز إلاّ مع الجبر والقهر، فلمّا كتب إليه ثانياً بأنّ مدخله لمقصد كذا أجاب بأنّه ليس بمحرّم، بل فيه أجر وثواب.

وهذه شاهدة جمع بين سائر الروايات، مع أنّ الموالاة في موثّقة مسعدة يمكن أن تكون بمعنى النصرة والإعانة، فيكون الدخول في أعمالهم لغرض إيقاع المكروه عليهم، أو غرض إعانة المؤمن ورفع المكروه عنه خارجاً عنها موضوعاً، تأمّل.

ثمّ إنّ هاهنا روايات أُخر ربما يتوهّم التنافي بينها وبين ما تقدّمت:

كمرسلة الصدوق، قال: قال الصادق ـ عليه السّلام ـ: «كفّارة عمل السلطان

١ـ الوسائل ١٢ / ١٣٧، كتاب التجارة، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

قضاء حوائج الإخوان»[١].

ورواية زياد بن أبي سلمة، قال: دخلت على أبي الحسن موسى -عليه السّلام-، فقال لي: «يا زياد، إنّك لتعمل عمل السلطان؟» قال: قلت: أجل. قال لي: «ولِمَ؟» قلت: أنا رجل لي مروءة، وعليّ عيال، وليس وراء ظهري شيء. إلى أن قال: «فإن ولّيت شيئاً من أعمالهم فأحسن إلى إخوانك، فواحدة بواحدة، والله من وراء ذلك...»[٢].

وفي المستدرك، عن السيد هبة الله، عن صفوان الجمّال، قال: دخل زياد بن مروان العبدي على مولاي موسى بن جعفر -عليه السّلام-، فقال لزياد: «أتقلّد لهم عملاً؟» فقال: بلى يا مولاي. فقال: «ولِمَ ذاك؟» قال: فقلت: يا مولاي، إنّي رجل لي مروءة، عليّ عيلة، وليس لي مال. فقال: «يا زياد، والله لأن أقع من السماء إلى الأرض فأنقطع قطعاً، ويفصلني الطير بمناقيرها مفصلاً مفصلاً، لأحبّ إليّ من أن أتقلّدهم عملاً». فقلت: إلاّ لماذا؟ فقال: «إلاّ لإعزاز مؤمن، أو فكّ أسره. إنّ الله وعد من يتقلّد لهم عملاً أن يضرب عليه سرادقاً من نار، حتّى يفرغ الله من حساب الخلائق. فامض وأعزز من إخوانك واحداً، والله من وراء ذلك يفعل ما يشاء»[٣].

وكأنّه سقط منها شيء وكان الأصل: واحداً بواحد. واحتمال إرادة إعزاز واحدٍ منهم بعيد جدّاً بل فاسد. ويشهد له رواية زياد المتقدّمة، ويأتي احتمال وحدتها.

١ـ الفقيه ٣/ ١٧٦؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ١٣٩، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٩.

٣ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣٥، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.

وعن الشيخ المفيد عن عليّ بن رئاب، قال: استأذن رجل أبا الحسن موسى -عليه السلام- في أعمال السلطان؟ فقال: «لا، ولا قطّة قلم، إلاّ لإعزاز مؤمن، أو فكّ أسره». ثمّ قال له: «كفّارة أعمالكم الإحسان إلى إخوانكم».[1]

وعن الفضل بن عبد الرحمان، قال: كتبت إلى أبي الحسن -عليه السلام- أستأذنه في أعمال السلطان؟ فقال: «لا بأس به ما لم يغيّر حكماً، ولم يبطل حدّاً. وكفّارته قضاء حوائج إخوانكم»[2].

ورواية الحسن بن الحسين الأنباري، عن أبي الحسن الرضا -عليه السلام-، قال: كتبت إليه أربع عشرة سنة أستأذنه في عمل السلطان، فلمّا كان في آخر كتاب كتبته إليه أذكر أنّي أخاف على خيط عنقي، وأنّ السلطان يقول لي: إنّك رافضيّ، ولسنا نشكّ في أنّك تركت العمل للسلطان للرفض، فكتب إليّ أبو الحسن -عليه السلام-: «فهمت كتابك وما ذكرت من الخوف على نفسك، فإن كنت تعلم أنّك إذا ولّيت عملت في عملك بما أمر به رسول الله ﷺ ثمّ تصير أعوانك وكتّابك أهل ملّتك، وإذا صار إليك شيء واسيت به فقراء المؤمنين حتّى تكون واحداً منهم، كان ذا بذا وإلاّ فلا»[3].

ورواية العياشي عن أبي عبد الله -عليه السلام-، وفيها: قد ترى مكاني من هؤلاء القوم. فقال: «انظر ما أصبت، فعد به أصحابك، فإنّ الله يقول: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾»[4].

فإنّ الظاهر من تلك الطائفة حرمة عمل السلطان، وإنّما يكفّرها قضاء

١ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٨.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١٠.

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٤٥، كتاب التجارة، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٤ـ تفسير العياشي ٢/ ١٦٣، الحديث ٧٩، سورة هود(١١) الآية ١١٤؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ١٤٣، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٧.

حوائج المؤمنين، والّتي مرّت تدلّ على نفي البأس، بل والفضل والرجحان فيه لذلك.

ويمكن أن يقال: إنّ الورود في أعمالهم وديوانهم تارةً يكون لمحض إعزاز المؤمن وفكّ أسره ونحوهما، وأُخرى لذلك ولمعيشته، وثالثةً لمحض المعاش ونحوه، ورابعة لمعونتهم وتقوية سلطانهم.

الأخبار الواردة في هذا الباب على طوائف

والأخبار الواردة في المقام **طائفة منها** ناظرة إلى الأُولى، كذيل رواية ابن إدريس في المستطرفات[١]، وبعض فقرات رواية زياد بن أبي سلمة [٢] وزياد العبدي [٣] حيث استثنى فيهما من عدم جواز الدخول ما كان لمصلحة مؤمن. والظاهر أنّ منها أيضاً رواية محمّد بن إسماعيل[٤] المتقدّمة.

وهذا النحو من الدخول راجح، وفيه أجر وثواب.

وطائفة منها ناظرة إلى الثانية، كرواية أبي الجارود عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ، قال: سألته من عمل السلطان والدخول معهم؟ قال: «لا بأس إذا وصلت إخوانك، وعضدت أهل ولايتك»[٥]. وما هي بمضمونها[٦].

١ـ مستطرفات السرائر٣/ ٥٨٣؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ١٣٧، كتاب التجارة، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

٢ـ الوسائل١٢/ ١٤٠، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

٣ـ مستدرك الوسائل١٣/ ١٣٥، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.

٤ـ رجال النجاشي في ترجمة محمد بن إسماعيل بن بزيع:٣٣١، تحت الرقم ٨٩٣، راجع ص ١٧٨ من الكتاب.

٥ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣١، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٦ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٧.

فإنّ الظاهر منها السؤال عن الدخول في أعمالهم للمعيشة ونحوها من أغراضه، فأجاب بنفي البأس إذا وصلت، أي إذا قصدت ذلك في خلال عملك، لا بمعنى كون القصد موضوعاً، بل بمعنى القصد الطريقي، فتدبّر.

والحمل على أنّ ذلك بوجوده الواقعي شرط الجواز بنحو الشرط المتأخر، بعيد غايته.

وطائفة منها ناظرة إلى الثالثة، وهي الروايات المتقدّمة المشتملة على قوله: «فواحدة بواحدة»[١]، وعلى أنّ كفارة عملهم قضاء حوائج الإخوان[٢].

وأمّا رواية زياد بن أبي سلمة، فإنّ الظاهر من صدرها أنّه كان وارداً في عمل السلطان ومشتغلاً به لأجل معيشته، وقد حذّره أبوالحسن عن العمل لهم إلاّ لإعزاز مؤمن ونحوه. والظاهر أنّ قوله ـ عليه السلام ـ: «فإن ولّيت... » بعد فرض كونه متولّياً لأمرهم وعاملاً لهم يراد به: إن ولّيت في اشتغالك بأعمالهم بما يحتاج إليك إخوانك فأحسن إليهم، حتّى يكون لك عمل صالح في مقابل السيّء.

ولعلّه أشار بذلك وبقوله: «والله من وراء ذلك» إلى قوله تعالى: ﴿خَلَطُوا عَملاً صالِحاً وآخرَ سيّئاً عَسى اللهُ أن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحيمٌ﴾[٣]. فيكون حاصل مفادها أنّ الوارد في أعمالهم لمعيشته ارتكب حراماً، فإن أحسن إلى إخوانه يكون واحداً بواحد وعسى الله أن يتوب عليه.

وأظهر منها رواية زياد العبدي. ولا يبعد أن يكون هو زياد بن أبي سلمة،

١ـ راجع الوسائل ١٢/ ١٤٠، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩؛ و١٢/ ١٤٥، الباب ٤٨، الحديث ١؛ ومستدرك الوسائل١٣/ ١٣٥، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.

٢ـ راجع مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣٢، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث١٠.

٣ـ سورة التوبة(٩)، الآية ١٠٢.

بل ولا يبعد أن يكون العبدي مصحّف «القندي»، ويكون زياد بن أبي سلمة زياد بن مروان القندي، ولعلّ مروان كان مكنّى بأبي سلمة، فإنّ الروايتين كأنّهما في قضية واحدة نقلت الثانية بالمعنى، ولهذا لا تخلو من نحو اغتشاش.

وإنّما قلنا: هي أظهر في المقصود، لعدم اشتمالها على الشرطيّة، بل قال: «امض وأعزز إخوانك...». فأمره بالإعزاز لمن كان مشتغلاً بعملهم للهداية إلى طريق لو سلكه عسى الله أن يتوب عليه.

وأمّا رواية عليّ بن رئاب فلأنّ قوله: «كفّارة أعمالكم...» لا يراد به الدخول لإعزاز المؤمن، لأنّه ـ مضافاً إلى عدم تناسب الكفّارة مع نفي الحرمة عرفاً، فإنّها لتكفير السيّئة أو النقيصة الحاصلة منها ـ أنّ الدخول لذلك له أجر وثواب حسب الروايات المتقدّمة، فلا معنى للكفارة فيه.

فيكون ذاك وذا قرينة على أنّ المراد بأعمالهم ما دخلوا فيها لمقاصدهم، كما هو كذلك بحسب النوع.

ومنه يظهر حال مرسلة الصدوق ورواية العياشي.

وأمّا رواية الحسن الأنباري فالظاهر أنّ أبا الحسن ـ عليه السّلام ـ كان لم يصدّقه في دعواه الخوف على نفسه، أو كان ـ عليه السّلام ـ عالماً بعدم وقوع مكروه عليه لو لم يدخل في عملهم، وإلّا لأجازه بلا شرط. والمظنون بل المعلوم أنّ اشتراطه بما ذكر تعليق على أمر غير مقدور له، فإنّ التولّي لهم في ذلك العصر مع انتخاب جميع الكتّاب والأعوان من غيرهم ومن خصوص الشيعة، كان غير ممكن عادةً، كما أنّ المواساة للفقراء بحيث يكون المتولّي للأمر كأحد منهم كأنّه غير ميسور له.

ففي الحقيقة إنّ هذه الرواية من الروايات الناهية عن الدخول في أعمالهم مطلقاً. مع أنّ ظاهرها مخالف للقواعد، ولهذا حملناها على ما تقدّم.

كما أنّ رواية الفضل مخالفة لروايات الباب، لأنّ الظاهر منها عدم حرمة التولّي ذاتاً ما لم يغيّر حكماً أو يبطل حدّاً. وقدعرفت دلالة الروايات على حرمته ذاتاً، ومقتضى أُصول المذهب حرمة التولّي بغير إذنهم، مضافاً إلى التنافي بين صدرها وذيلها. فإنّ نفي البأس ينافي الكفّارة كما مرّ.

فلابدّ من حملها على أنّ كفّارة عملهم لمعيشته كذا، فإنّه المتعارف في أعمالهم.

جواز أخذ الخراج أو الزكاة من المخالفين إذا كان الدخول في أعمال السلطان بنية الصلاح

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق الأدلّة جواز الدخول في أعمالهم للمقصد الراجح بما تقدّم ولو لزم من التصدي جمع الزكوات والخراج من غير الشيعة وإيصالها إلى السلطان الجائر، فإنّ التولّي لأُمورهم في مثل ولاية النواحي لا ينفكّ عن مثله، فالسكوت عنه في تلك الروايات الكثيرة دليل على جوازه بالنسبة إلى من كان على مذهبهم، وكان معتقداً بلزوم إيصال الخراج والزكوات والغنائم إليهم. ففي الحقيقة هو إلزامهم بما التزموا به، مع أنّه قد يكون التولّي لخصوص ذلك، ومقتضى الإطلاق جوازه.

وحمل الروايات على ما لا يلزم من التولّي سوى إعزاز المؤمن ونحوه في قوّة طرحها، لعدم إمكان العمل بها، أو ندرة ذلك جدّاً، مع أنّه لا دليل لحملها على ذلك سوى الحصر في بعضها وقد عرفت حاله.

وقد أشارت إلى ذلك رواية صفوان بن مهران، قال: كنت عند أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ إذ دخل عليه رجل من الشيعة. ـ إلى أن قال: ـ فقال: إن لهم سيرة وأحكاماً؟ قال: «أليس قد أجرى لهم الناس على ذلك؟» قال: بلى. قال: «أجروهم

عليهم في ديوانهم، وإيّاكم وظلم المؤمن»[١].

بل في الروايات ماهي كالصريح في تولّيهم ذلك: كرواية علي بن يقطين المتقدّمة[٢]، الحاكية عن جبايته أموال الشيعة علانيةً والرد إليهم سرّاً، بعد توصية أبي الحسن ـعليه السلامـ، وما اشتملت على كتابة أبي عبد الله ـعليه السلامـ إلى النجاشي والي الأهواز وفارس[٣]، وغير ذلك. وسيجيء إن شاء الله ما ينفع بالمقام في جوائز السلطان.

الإشكال على جمع الشيخ الأعظم بين روايتي مهران ومحمّد بن إسماعيل

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري[٤] جمع بين رواية مهران بن محمّد بن أبي نصر عن أبي عبد الله ـعليه السلامـ، قال: سمعته يقول: «ما من جبّار إلاّ ومعه مؤمن يدفع الله ـعزّ وجلّـ به من المؤمنين، وهو أقلّهم حظّاً في الآخرة، يعني أقلّ المؤمنين حظّاً بصحبة الجبّار»[٥].

وبين مثل رواية محمّد بن إسماعيل بن بزيع[٦]، بحمل الأُولى على من تولّى لهم لنظام معاشه قاصداً الإحسان في خلال ذلك إلى المؤمنين ودفع الضرر عنهم، وحمل الثانية على من لم يقصد بدخوله إلاّ الإحسان إلى المؤمنين، فذهب إلى كراهة

١ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣٨، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢٥.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٤٠، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨؛ وراجع أيضاً ٢/ ١٨١ من الكتاب.

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٤٢، كتاب التجارة، الباب٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣.

٤ـ المكاسب:٥٦، المسألة السادسة والعشرين من النوع الرابع، في الولاية من قبل الجائر.

٥ـ الوسائل ١٢/ ١٣٤، كتاب التجارة، الباب ٤٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٦ـ رجال النجاشي، في ترجمة محمّد بن إسماعيل بن بزيع: ٣٣٠ـ ٣٣٢، تحت الرقم ٨٩٣.

الأوّل واستحباب الثاني.

أقول: وفي رواية المفضّل بن عمر قال: قال أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ: «ما من سلطان إلاّ ومعه من يدفع الله به عن المؤمنين، أولئك أوفر حظّاً في الآخرة» [1].

وأنت خبير بأنّ الجمع بين هذه الرواية وكذا الروايات المتقدّمة، وبين رواية مهران بما ذكره، غير مقبول عرفاً، سيّما مع كون الورود في عملهم أو الصحابة لهم لغرض إلهيّ محض نادراً جدّاً.

فحمل بعض منها على ذلك مع شواهد عليه كما مرّ الكلام فيه وإن لا يبعد، لكن حمل جميع تلك الروايات الكثيرة عليه بعيد جدّاً، بل غير صحيح، سيّما في الرواية المتقدّمة إذا كان قوله: «يعني أقلّ المؤمنين حظّاً بصحبة الجبّار» من تتمة الحديث، ليكون ذلك بمنزلة التعليل الدالّ على أنّ صحبة الجبّار علّة لأقلّية حظّه، فمقتضاها أقلّية حظّ مطلق المصاحب، سواء كان لمحض غرض راجح أم لا.

فتلك الرواية معارضة لرواية محمّد بن إسماعيل وغيرها، ولا يصحّ الجمع المذكور.

والتفصيل بين الدخول بنحو الصحابة وغيرها أيضاً بعيد، لأنّ موضوع رواية مهران ورواية المفضّل واحد، والمراد بالمعيّة فيهما واحد وهو الصحابة كما فسّرت بها.

نعم، لا شبهة في أنّ الورود لمحض الإحسان على المؤمنين أرجح وأفضل منه لغايتين، لكن ذلك لا يوجب صحّة الجمع بين الروايات سيّما بين الروايتين المتقدّمتين.

ومن المحتمل أن يكون لفظ «حظّاً» في رواية مهران بتقديم الخاء المعجمة

١ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣٦، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٧.

على الطاء غير المعجمة، وكان التفسير من بعض الرواة، وكان الأصل الذي فيه الرواية مأخوذاً بالمناولة لا بالقراءة وكان تفسيره لاشتباه وقع في الخط. وما ذكرناه وإن كان غير معتمد في نفسه لكن بعد ورود قوله: «أوفر حظّاً» في رواية أُخرى، وبعد التصرّف فيها و ورود روايات أُخر تؤيّدها، لا بُعد فيه، سيّما مع قرب وقوع الاشتباه في مثل الكلمة المذكورة التي يكون منشأ الاشتباه فيها تغيير محلّ النقطة قليلاً، وفي مثله ليس الاحتمال المذكور مخالفةً معتدّاً بها للأصل العقلائي سيما مع ورود الروايات على خلافه، والأمر سهل.

حول توجيه الشيخ القول باستحباب الولاية إذا توقّف واجب عليها

ثمّ إنّه قد يجب عقلاً تصدّي الولاية فيما كان جائزاً لتوقّف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، لكن حكي عن غير واحد استحبابه.[1]

وقد تصدّى الشيخ الأنصاري[2] لتوجيه كلامهم بأنّ نفس الولاية قبيحة محرّمة، لأنّها توجب إعلاء كلمة الباطل وتقوية شوكته، وترك الأمر بالمعروف قبيح آخر، وليس أحدهما أقلّ قبحاً من الآخر، فيكون المقام من قبيل تزاحم المقتضيين، ويمكن الحكم باستحباب اختيار أحدهما لمصلحة لم تبلغ حدّ الإلزام.

ثمّ ذكر كلام المحقّق صاحب الجواهر بأنّه يمكن تقوية عدم الوجوب

١ـ الحاكي هو شيخنا الأعظم الأنصاري في المكاسب:٥٦، والمحكي عنه مثل شيخ الطائفة في النهاية: ٣٥٦، كتاب المكاسب؛ وابن إدريس في السرائر٢/ ٢٠٢، باب عمل السلطان وأخذ جوائزهم؛ والمحقّق في الشرائع: ٢ـ١/ ٢٦٦، كتاب التجارة؛ والقاضي ابن البرّاج في المهذّب ١/ ٣٤٦،كتاب المكاسب، باب خدمة السلطان وأخذ جوائزه.

٢ـ المكاسب: ٥٧، المسألة السادسة والعشرين من النوع الرابع، في الولاية من قبل الجائر.

بتعارض ما دلّ على وجوب الأمر بالمعروف وما دلّ على حرمة الولاية عن الجائر، بناءً على الحرمة الذاتيّة،والنسبة عموم من وجه...»[1].

أقول: وقوع التعارض بين الأدلّة وكذا التزاحم بين المقتضيات، موقوف على إطلاق الأدلة وكشف المقتضي في مورد التزاحم منها، أو حكم العقل استقلالاً بوجود المقتضي في المزاحمين.

ويمكن إنكار إطلاق أدلّة الأمر بالمعروف لمورد توقّفه على الولاية من قبل الجائر، بأن يقال: إنّ وجوب الأمر بالمعروف إنّما هو لإقامة الفرائض، ولا إطلاق فيها يشمل ما يوجب سقوط فريضة أو ارتكاب محرّم، فلا يقع التعارض بينها وبين أدلّة حرمة الولاية.

وليس المراد أنّ كلّ عامّين من وجه كذلك حتّى يقال باستلزامه نفي التعارض بينهما مطلقاً، وهو خلاف ما عليه الفقهاء وخلاف الواقع، لأنّ كلّ عنوان محكوم بحكم لا ينظر حكمه إلى حكم عنوان آخر، بل يلاحظ الإطلاق بالنسبة إلى حالات الموضوع مع قطع النظر عن حكم آخر وبلا لحاظ إليه.

بل مرادنا أنّ في المقام خصوصيّة موجبة لذلك، وهي أنّ موضوع أدلّة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الأمر بالواجبات والنهي عن المحرّمات، ومن الواضح بحكم العقل والعقلاء أنّ إيجابهما ليس لاقتضاء في نفسهما بحيث يكون إنشاء الأمر والنهي أو نفسهما ذا مصلحة قائمة بهما، بل هو للتوصّل بهما إلى فعل الواجب وترك الحرام، ولهذا لا يجبان إلاّ مع احتمال التأثير. ويشهد له قوله: «إنّها فريضة تقام بها الفرائض»[2].

١ـ جواهر الكلام٢٢/ ١٦٤، كتاب التجارة، في جواز الولاية من قبل سلطان الجائر....

٢ـ الوسائل١١/ ٣٩٤،كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ١ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث ٦، ولكن في الوسائل: «فريضة عظيمة بها تقام الفرائض». ولعلّ المؤلّف ﴿

فتلك العناوين التوصّلية إذا وقعت متعلّقة للأمر لا ينقدح في أذهان العرف والعقلاء إلاّ أنّ الأمر بها للتوصّل لا لمصلحة ذاتيّة نفسيّة. وبالجملة إنّهما واجبان للغير لا غيريّان، فإذا كان كذلك لا يستفاد من أدلّة وجوبهما إطلاق يشمل ما يستلزم منه ارتكاب محرّم أو ترك واجب، فإنّ ما وجب لإقامة الفريضة لا إطلاق لوجوبه لمورد إماتتها.

وإن شئت قلت: إنّ المتفاهم من أدلّة وجوبهما أنّه معلّق بعدم استلزام ترك واجب أو فعل حرام، ودليل حرمة الولاية مطلق في موضوعه على نحو التنجيز، ولا يعارض المعلّق المنجّز، بل دليله حاكم على دليل الحكم المعلّق، فكما لا تعارض بين الأدلّة بما عرفت لا مجال للتزاحم بعد عدم إطلاق يكشف منه المقتضي وعدم استقلال العقل بوجود المقتضي حتّى في مورد لزوم ارتكاب الحرام.

هذا بالنسبة إلى المقتضي الذي قام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وأمّا المقتضيات التي في المعروف والمنكر فلا وجه لتزاحمها مع مقتضي الحرمة في تقلّد الولاية، لأنّ تزاحم المقتضيات إنّما هو في التكاليف المتوجّهة إلى مكلّف واحد. فإذا دار أمر مكلّف بين شرب الخمر وقتل النفس المحترمة يقدّم الشرب، ومع تساوي المقتضيات يتخيّر. وأمّا مع دوران الأمر بين ارتكاب مكلّف محرّماً وارتكاب مكلّف آخر محرّماً، فلا وجه لملاحظة المقتضيات، ولا يجوز ارتكاب شخص محرّماً لدفع ارتكاب شخص آخر محرّماً ولو كان مقتضاه أهمّ. فلو توقّف ترك شرب الخمر من زيد على ارتكاب عمرو محرّماً دون شربها في المقتضي لا يمكن الالتزام بجوازه أو وجوبه.

نعم، فيما إذا كان وجود شيء مبغوضاً مطلقاً ويجب على كلّ مكلّف دفعه

---

١ ـ قدّس سرّه ـ رواه بالمعنىٰ.

يكون من قبيل تزاحم المقتضيات. فإذا توقّف إنجاء النبي ﷺ من يد ظالم أراد قتله على شرب الخمر أو غيره من المحرّمات، يجب عقلاً إنجاؤه بارتكاب المحرّم.

هذا كلّه بناءً على أن يكون وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شرعيّاً، و أمّا بناءً على كونه عقليّاً ويرى العقل لزوم حفظ أغراض المولى التي لا يرضى بنقضها، وقبح ترك المنع عن مخالفة المولى وعن نقض أغراضه من غير فرق بين كون الناقض نفسه أو غيره من سائر المكلّفين، فلا يبعد القول بتزاحم المقتضيات القائمة بالمعروف والمنكر مع مقتضي حرمة التولّي من الجائر، لكنّه في غاية الإشكال، إلاّ في العظائم التي يعلم بلزوم حفظها كما أشرنا إليه.

وأمّا لو توقّف ترك شرب الخمر من زيد على ارتكاب عمرو معصية دونه، فتجويز ارتكابه لدفعه في غاية الإشكال، بل غير ممكن، ولا أظنّ التزام فقيه به، سواء قلنا بأنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقليّ أو نقليّ.

ولو قيل: إنّ العبيد لمولى واحد بمنزلة شخص واحد في توجّه التكليف، فكما يقع التزاحم في تكليف شخص واحد، كذلك يقع في العبيد لمولى واحد، أو قيل: إنّ حفظ أغراض المولى واجب على العبيد كلّهم، ولابدّ من رفع اليد عن غرضه المهمّ لإقامة الأهمّ كما في الموالي العرفية، فإذا علم العبد أنّ نقض غرضه المهمّ موجب لحفظ غرضه الأهمّ يحكم العقل بلزوم حفظه.

يقال: إنّ ما ذكر غير مقنع. أمّا الأوّل فواضح، لعدم دليل على كونهم كذلك. وأمّا الثاني فله وجه في الموالي العرفية، فإنّ أغراضهم معلومة وموارد رضاهم وسخطهم واضحة لدينا، وأمّا المولى الحقيقي فأحكامه ليست لأغراض راجعة إليه ـ والعياذ بالله ـ بل أحكامه لمحض اللطف على العباد ولمصالحهم، وفي مثله لا يصحّ ما ذكر، ولا يجوّز العقل مخالفته لدفع مخالفة الغير وإيقاع نفسه في المهلكة لعدم وقوع غيره فيها. فهل ترى من نفسك جواز شرب الخمر إذا رأى

المكلّف دوران الأمر بين شربه وشرب غيره وعلم أنّه لو لم يشربها، يشربها غيره؟ فلو كان المورد من قبيل المتزاحمين لابدّ من الالتزام بالتخيير في المورد، وكذا الالتزام بلزوم ارتكاب القمار مثلاً لمنع شرب الخمر، وهو مخالف لضرورة الفقه والعقل.

التولّي لولاية الجائر على أنحاء

هذا كلّه مع الغض عن أخبار الباب، وأمّا بالنظر إليها فمحصّل الكلام فيه أنّ من أراد التولّي لولاية الجائر فقد يعلم بأنّه إذا تولّاها يمكن له دفع منكر أو منكرات أو إقامة فريضة أو فرائض، وقد يظنّ ذلك، وقد يحتمل، بمعنى أنّه يحتمل مع تولّيه تأثير أمره بخلاف ما إذا لم يتولّها.

وعلى أيّ تقدير قد يكون المنكر موجوداً والمعروف متروكاً، وقد لا يكون كذلك، لكن علم أو ظنّ أو احتمل وجودها فيما يأتي، وعلى أيّ تقدير تارة يكون مأموناً من ارتكاب المعصية في ديوانهم، وأُخرى لايكون، أو يكون في معرض ارتكابها، إلى غير ذلك من الفروض.

فهل يمكن استفادة جواز الدخول من الروايات الخاصّة في جميع الفروض أو لا؟

أقول: ما يمكن أن يستدلّ به على المطلوب روايات:

منها: صحيحة الحلبي، قال: سئل أبو عبد الله ـ عليه السّلام ـ عن رجل مسلم وهو في ديوان هؤلاء، وهو يحبّ آل محمّد ﷺ ويخرج مع هؤلاء في بعثهم، فيقتل تحت رايتهم؟ قال: «يبعثه الله على نيّته». قال: وسألته عن رجل مسكين خدمهم رجاء أن يصيب معهم شيئاً فيغنيه الله به، فمات في بعثهم؟ قال: «هو بمنزلة

الأجير، إنّه إنّما يعطي الله العباد على نيّاتهم»[١].

وفي مرسلة الصدوق [٢] قريب من الفقرة الأُولى.

بناءً على أنّ المراد بالرجل المسلم المحبّ لهم هو الشيعي، فإنّ ترك الاستفصال عن أنّ وروده في ديوانهم هل هو بالقهر والجبر والتقيّة أو بالاختيار دليل على أنّ الوارد بالاختيار إذا كان وروده بنيّة صالحة يحشره الله على نيّته.

بل الظاهر أنّ وروده وخروجه إلى الغزو بالاختيار، لأنّ الحشر على نيّته إنّما هو في مورده لا في مورد الجبر والقهر، مع أنّه لو كان وروده بنحو الجبر فلا محالة كان خروجه كذلك أيضاً، أو بحسب النوع، فلا يبقى مجال لنيّته والحشر عليها.

مضافاً إلى أنّه لو كان مقهوراً في الورود كان على السائل ذكر كونه مكرهاً، وإلاّ فظاهر السؤال أنّه كان مختاراً.

فلا شبهة في أنّ ظاهرها أنّ الورود والخروج كانا باختياره، وأنّ الثواب والعقاب فيهما حسب نيّته: إن كان خيراً فيثاب وإن شرّاً فيعاقب. وتخصيصه بنيّة إصلاح حال الشيعة والإحسان إليهم يحتاج إلى مخصّص.

إلاّ أن يقال: إنّ الظاهر من الرجل المسلم: المحبّ، مقابل المسلم الناصب، وهو غير الشيعي. فحينئذٍ يكون قوله: «يبعثه الله على نيّته» كقوله: عليه ما عليه، لا يدلّ على كونه مثاباً مع نيّة الخير، فإنّ الثواب لا يكون إلاّ مع الولاية والتصديق بإمامتهم ـ عليهم السلام ـ، بل مع إطلاقها بالنسبة إلينا وإلى غيرنا يشكل أيضاً استفادة الحكم منها.

١ـ الوسائل ١٢/ ١٤٦، كتاب التجارة، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢. وفي الطبع القديم ٢/ ٥٥٧، باب (٧٧) جواز قبول الولاية من قبل الجائر...: «فيغنيه الله».

٢ـ الجوامع الفقهية: ٣١، كتاب المكاسب والتجارات من المقنع؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ١٣٩، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

لكنّ الاحتمال بعيد، لأنّ الظاهر أنّ السائل في الفقرة الأُولى كان شيعيّاً، وفي الفقرة الثانية كان السائل هو الحلبي، ومن البعيد جدّاً أن يسأل الشيعي، سيّما مثل الحلبي العريق في التشيّع خلفاً عن سلف وأباً عن جدّ ـ رضوان الله عليهم ـ عن حال المخالف بعد موته لأجل الدخول في أعمالهم. بل الظاهر أنّ السؤال عن حال الشيعي بأنّ ذلك موجب لعقوبته؟ ولو كان المراد بالسؤال معرفة حكم المسألة فلا وجه للسؤال عن عمل غيرنا، فإنّ فقهاء أصحابنا كانوا يسألون المسائل ويحفظونها في أُصولهم للبثّ في الشيعة، فلا وجه للسؤال عن حال غيرهم.

مضافاً إلى أنّ قوله في ذيل الرواية: «إنّما يعطي الله العباد على نيّاتهم»، يكشف المراد عن قوله: «يبعثه الله على نيّته»، ويدفع الاحتمال المتقدّم، بل هو كبرى كلّي لإفادة أنّ الأجر بحسب النيّات، ولا شبهة في أنّه راجع إلى من يليق بإعطاء الثواب والأجر عليه، وهو الشيعي بحسب أُصول المذهب، فلا ينبغي الإشكال في أنّ السؤال عن الرجل من هذه العصابة.

ومنها: الروايات الكثيرة الواردة في جواز الدخول مع نيّة الإحسان إلى الإخوان، وقد مرّت جملة منها[1].

بدعوى إلغاء الخصوصيّة منها، أو دعوى الفحوى والأولويّة القطعيّة، فإنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة عظيمة، فكيف يمكن جواز الدخول لصلة الإخوان المستحبّة، وعدم جوازه مع توقّف فريضة عظيمة عليه؟

---

١ ـ راجع الوسائل ١٢/ ١٣٩، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به؛ ومستدرك الوسائل ١٣/ ١٣٠، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به.

التحقيق انّه يجب الأخذ بأخصّ الروايات مضموناً

والتحقيق أنّ الروايات الواردة في الجواز على كثرتها ضعيفة سنداً، لكنّ الوثوق والاطمئنان حاصل بصدور بعضها إجمالاً، فلا بدّ من الأخذ بأخصّها مضموناً. فإنّها على طوائف:

منها: ما يظهر منها الجواز مطلقاً، كرواية صفوان بن مهران[١]، و رواية إسحاق بن عمّار[٢] المرويّتين في المستدرك، الظاهر منهما جوازه لكونه حقّهم.

ومنها: جوازه مع نيّة الإحسان إلى أهل ولايته إذا دخل على معرفة وبصيرة، كرواية الوليد بن صبيح[٣].

ومنها: جوازه لإعزاز المؤمن أو فكّ أسره أو قضاء دينه، كرواية زياد بن أبي سلمة[٤]، وصفوان بن مهران[٥] وعليّ بن رئاب[٦].

ويظهر من هذه الطائفة الجواز لشيء من منافع الشيعة.

لكنّ الظاهر من قوله: «لإعزاز المؤمن...» أنّ الغاية للدخول إذا كانت نحو ذلك يجوز الدخول. وكون الإعزاز ونحوه غاية محرّكة لا يمكن إلّا مع العلم أو الوثوق والاطمئنان بأنّ الدخول فيها يمكّنه منه، وإلّا فمع احتماله أو ظنّه لا يمكن

١ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣٨، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٢٥.

٢ـ الاختصاص: ٢٦١؛ وعنه في مستدرك الوسائل ١٣/ ١٤١، كتاب التجارة، الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٣ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣١، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٤ـ الوسائل ١٢/ ١٤٠، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

٥ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣٥، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.

٦ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣١، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

أن يصير الإعزاز غاية بل يكون رجاؤه غاية.

ومنها: ما دلّت على جوازه إذا وصل إخوانه وعضد أهل ولايته، كما في رواية أبي الجارود[١]، أو إذا واسى إخوانه، وأنصف المظلوم، وأغاث الملهوف من أهل ولايته، كما في رواية محمّد بن سنان[٢]، أو إذا وصل إخوانه، وعاد أهل ولايته، كما في رواية أبي الجارود الأُخرى.[٣]

ومنها: ما دلّت باختلاف التعابير على أنّ لله في أبواب الظلمة من يدفع عن أوليائه، كمرسلة الصدوق عن الفقيه[٤]،ومرسلته الأُخرى عن المقنع[٥]، وروايات محمّد بن عيسى بن يقطين[٦]، وسدير[٧]، وهشام بن سالم[٨]، والمفضّل بن عمر[٩]، ومهران بن محمّد بن أبي نصر[١٠]، وحمران بن نعم[١١].ومن جملتها صحيحة عليّ بن

١ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣١، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٧.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢١.

٤ـ الفقيه ٣/ ١٧٦، كتاب المعيشة، الرقم ٣٦٦٥؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ١٣٩، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٢.

٥ـ الجوامع الفقهية: ٣١، باب المكاسب والتجارات من كتاب المقنع؛ وعن المقنع في الوسائل١٢/ ١٣٩،كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٥.

٦ـ مستدرك الوسائل١٣/ ١٣٠، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٧ـ الاختصاص: ٢٦١؛ وعنه في المستدرك١٣/ ١٣٢، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

٨ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣٦، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٦.

٩ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١٧.

١٠ـ الوسائل١٢/ ١٣٤، كتاب التجارة ، الباب ٤٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

١١ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣٨، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢٤،ولكن في المستدرك:«حمران بن أعين» بدل : «حمران بن نعم».

يقطين [1] لكن هي بنفسها لا تدلّ على المطلوب والقرائن الشاهدة على كونها مربوطة به من الضعاف.

كما أنّ الاستناد في كون سائر تلك الطائفة كذلك لأجل قرينيّتها، كرواية محمّد بن عيسى بن يقطين، قال: كتب عليّ بن يقطين إلى أبي الحسن ـ عليه السّلام ـ في الخروج من عمل السلطان، فأجابه: «إنّي لا أرى لك الخروج من عمل السلطان، فإنّ لله ـ عزّ و جلّ ـ بأبواب الجبابرة من يدفع بهم عن أوليائه، وهم عتقاء من النار، فاتّق الله في إخوانك». أو كما قال[2]. وبعض روايات أُخر[3].

والظاهر منها أنّ الدخول في أعمالهم والبقاء فيها جائز، بل راجح للدفع عن أوليائه ـ تعالى ـ وأنّ عدم إجازته للخروج لذلك لا للخوف عليه من شرّ السلطان.

نعم، لا يبعد ذلك الاحتمال في رواية أُخرى عنه تتضمن الإذن للهرب من هارون «لع» فأجابه: «لا آذن لك بالخروج من عملهم، واتّق الله». أو كما قال[4].

ومن هذه أيضاً ما اشتملت على السؤال عن أنّ قوماً من الموالي يدخلون في عملهم ولا يؤثرون على إخوانهم... فأجاب: «أُولئك هم المؤمنون حقّاً»، كرواية السيّاري[5] عن عليّ بن جعفر في مكاتبته إلى أبي الحسن ـ عليه السّلام ـ. والظاهر منها

١ـ الفقيه ٣/ ١٧٦، كتاب المعيشة، الرقم ٣٦٦٤؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ١٣٩، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣٠، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٣ـ مثل رواية محمّد بن عيسى بن عبيد بن يقطين. راجع مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣١، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

٤ـ الوسائل ١٢/ ١٤٣، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٦.

٥ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣٠، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

أيضاً جواز الدخول لذلك، وهي أيضاً قرينة على المراد في الروايات المتقدّمة.

فلابدّ من الأخذ بأخصّ مضموناً منها، والظاهر أنّ المتيقّن منها جواز الدخول مع العلم بأنّ في دخوله يدفع عن الشيعة ويحفظ منافعهم بوجه من الوجوه. ولعلّ من مجموع تلك الروايات الكثيرة جدّاً المتقاربة المضمون، يحصل الاطمئنان بجواز الدخول لذلك مع علمه بتوفيقه.

وأمّا رواية الحسن بن الحسين الأنباري المتقدّمة[1] وإن كانت أخصّ منها، لكن قد تقدّم أنّ الظاهر منها أنّ أبا الحسن -عليه السلام- لم يصدّقه في دعواه، وعلّق الجواز على أمر غير ممكن في العادة، ولعلّه لخصوصيّة فيه عرفها منه.

هل يمكن إلغاء الخصوصية من مورد الجواز أم لا؟

ثمّ إنّه يقع الكلام في أنّه هل يمكن إلغاء الخصوصيّة منها، أو القطع بالأولوية وإسراء الحكم إلى كلّ مصلحة أو نيّة حسنة، أو إلى خصوص مورد التمكّن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مطلقاً، أو مع العلم أو الوثوق بالتأثير؟

فيه تردّد، من حيث إنّه لو كان مطلق المصالح سيّما التمكّن منهما من المجوّزات أو الموجبات للدخول في سلطانهم، لأشاروا إليه في تلك الروايات الكثيرة جدّاً، مع كون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الفرائض المهمّة العظيمة، ولم ينهوا عن الدخول بنحو مطلق تارةً وبنحو الحصر أُخرى في مواضع كثيرة، ومعه كيف يمكن إلغاء الخصوصيّة أو دعوى الأولويّة القطعيّة؟

بل مع تظافر الروايات الدالّة على الحرمة، إلاّ في مورد كان الورود لأجل

١ـ الوسائل ١٢/ ١٤٥، كتاب التجارة، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

مصالح الشيعة والدفع عنهم، تقيّد صحيحة الحلبي، بناءً على إطلاقها لمطلق نيّة الخير.

هذا كلّه مع احتمال أن يكون التسويغ للورود في سلطانهم في تلك الأعصار تسويغاً سياسيّاً لمصلحة بقاء المذهب، فإنّ الطائفة المحقّة في ذلك العصر كانت تحت سلطة الأعادي وكانت خلفاء الجور وأُمراؤهم من ألدّ الأعداء لهذه العصابة، فلو لا دخول بعض أُمراء الشيعة وذوي جلالتهم في الحكومات، والتولّي للأُمور لحفظ مصالحهم والصلة إليهم والدفع منهم لكان الأفراد السواد منهم في معرض الاستهلاك في الدول، بل في معرض تزلزل الضعفاء منهم من شدّة الضيق عليهم، فكانت تلك المصلحة موجبة لترغيبهم في الورود في ديوانهم.

وربما تشهد لما ذكرناه التعبيرات التي في بعض الروايات:

كرواية محمّد بن إسماعيل بن بزيع، قال: قال أبو الحسن ـ عليه السّلام ـ: «إنّ لله تعالى بأبواب الظالمين من نوّر الله له البرهان ومكّن له في البلاد، ليدفع بهم عن أوليائنا ويصلح الله به أُمور المسلمين، إليهم ملجأ المؤمنين من الضرّ، وإليهم يفزع ذو الحاجة من شيعتنا، وبهم يؤمن الله روعة المؤمنين في دار الظلمة، أولئك هم المؤمنون حقّاً، أولئك أُمناء الله في أرضه، أولئك نور الله في رعيّته يوم القيامة، ويزهر نورهم لأهل السماوات، كما تزهر الكواكب الدرّية لأهل الأرض، أولئك نورهم يوم القيامة تضيء منه القيامة، خلقوا والله للجنة وخلقت الجنة لهم، فهنيئاً لهم، ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كلّه». قال: قلت: بما ذا؟ جعلت فداك. قال: «يكون معهم فيسرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا، فكن منهم يا محمّد»[1].

---

١ ـ رجال النجاشي في ترجمة محمّد بن إسماعيل بن بزيع: ٣٣١، تحت الرقم ٨٩٣. والطبع القديم: ٢٢٣، وتنقيح المقال ٣/ ٨١، مع اختلاف يسير في المتن، فراجع.

وكرواية أحمد بن محمّد السيّاري[١]، وغيرهما[٢].

فإنّ الناظر فيها لا يستبعد بأن تكون تلك الفضائل والمرغّبات لأجل مصلحة عظيمة فوق إكرام المؤمن، بل في رواية محمّد بن إسماعيل إشارات إلى ما ذكرناه، ولا يلزم أن يكون تلك المصلحة موجبة لإيجاب الدخول في ديوانهم سيّما بالنحو العموم، ولعلّه مستلزم لمفاسد، ولعلّهم ـ عليهم السّلام ـ ألزموا بعض أصحابنا المؤثّرين في حفظ هذا المقصد على الدخول، كما تشهد عليه ما دلّت على منع عليّ بن يقطين من الخروج عن ديوانهم:

ففي رواية عليّ بن يقطين: «لا آذن لك بالخروج من عملهم، واتّق الله»[٣]. وفي رواية أخرى بعد عدم إذنه بالخروج علّله بأنّ لله بأبواب الجبابرة من يدفع بهم عن أوليائه[٤]. ومن هذه يظهر المراد من الرواية المتقدمة، ويضعّف احتمال أن يكون عدم إذنه للخوف على نفسه، بل لا يبعد أن يكون الظاهر منهما أنّ دخوله كان بأمر منه ـ عليه السّلام ـ و إلزامه، لا لمحض الجواز أو الاستحباب.

المتيقّن من الأدلّة جواز الدخول لإصلاح حال الشيعة

وبالجملة إنّ المتيقّن من مجموع الروايات أنّ جواز الدخول في ديوانهم ـ عليهم اللعنة ـ كان لإصلاح حال الشيعة، ولعلّ سرّه ضعف الشيعة وقلّة عددهم والخوف من تشتّتهم، ولا يجب التنبيه على غايات الأحكام والمصالح الكامنة فيها.

١ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣٠، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣٦، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الأحاديث ١٦، ١٧و١٩....

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٤٣، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٦.

٤ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٣٠، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

وعلى هذا الاحتمال يكون المقام من قبيل تزاحم المقتضيات، وترجيح اقتضاء الدخول لحفظ الشيعة على اقتضاء حرمة الدخول من غير إشكال، وتوجّه الروايات القائلة بأنّ قضاء حوائج الإخوان ونحوه كفّارة عمل السلطان، سيّما على ما بنينا عليه من بقاء المزاحم المهمّ على حرمته مع مزاحمته للأهمّ.

كما أنّه على هذا الاحتمال لا يصحّ إلغاء الخصوصيّة بالنسبة إلى مطلق مصلحة، ولا دعوى الأولويّة القطعيّة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وما ذكرناه وإن كان مخالفاً لظاهر بعض الروايات غير المعتمدة، لكنّ الاتّكال في المقام على استفادة الحكم من مجموع الروايات الضعاف التي حصل الوثوق بصدور بعضها، ونتيجته ما عرفت.

فإسراء الحكم إلى جواز التولّي في ديوانهم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مشكل، بل غير صحيح حتّى في صورة العلم بأنّه مع تولّيه يدفع ارتكاب منكر معمول وترك معروف متروك فضلاً عن غيرها. هذا حال الأخبار.

ذكر كلمات الأصحاب في المقام

وأمّا كلمات الأصحاب وإن توافقت ظاهراً من زمن شيخ الطائفة على اختلاف التعابير بجوازه، لكن لا يظهر منها الإجماع أو الشهرة على جوازه لخصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد نسب إلى العلاّمة في المنتهى دعوى عدم الخلاف فيه، وهو غير صحيح، لأنّ دعواه ذلك في مسألة أُخرى، قال: «أمّا السلطان الجائر فلا يجوز الولاية منه مختاراً، إلاّ مع علم التمكّن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقسمة الأخماس والصدقات على مستحقّها، وصلة الإخوان، ولا يكون في ذلك مرتكباً للمآثم أو غلبة الظنّ بذلك. أمّا إذا انتفى العلم

والظنّ معاً فلا يجوز الولاية من قبل الجائر بلا خلاف»[١].

وأنت خبير بأنّ دعواه عدم الخلاف راجعة إلى مورد انتفاء العلم والظنّ. واحتمال الرجوع إلى جميع ما تقدّم مقطوع الفساد. فقول صاحب مفتاح الكرامة حكاية عن غيره إنّ العلاّمة في المنتهى نفى الخلاف عن ذلك كلّه[٢]، ليس موافقاً للواقع.

كما أنّ دعوى الراوندي[٣] الإجماع إنّما هي فيما إذا تمكّن مع التولّي من إيصال الحقّ لمستحقّه.

نعم، ظاهر الشيخ في النهاية[٤]، وابن إدريس في السرائر[٥]، والمحقّق[٦]، والعلاّمة[٧]، ومن تأخّر منهم[٨] جوازه لذلك.

وأنت خبير بعدم ثبوت إجماع معتبر أو شهرة معتمدة من ذلك، سيّما مع كون المسألة ممّا كثرت فيها الأدلّة والروايات، ولا يظنّ أن يكون لهم مستند سواها.

لكن مع ذلك تطابق فتاوى من عرفت يسلب الجرأة على المخالفة، فالمسألة محلّ تردّد.

١ـ منتهى المطلب٢/ ١٠٢٤، كتاب التجارة، البحث الثالث من المقصد الثاني، في عمل السلطان.

٢ـ مفتاح الكرامة٤/ ١١٤، كتاب المتاجر، في الولاية من قبل العادل أو الجائر.

٣ـ فقه القرآن للراوندي٢/ ٢٤، كتاب المكاسب، باب المكاسب المحظورة والمكروهة. وحكاه عنه في مفتاح الكرامة ٤/ ١١٤.

٤ـ النهاية: ٣٥٦، كتاب المكاسب، باب عمل السلطان وأخذ جوائزهم.

٥ـ السرائر ٢/ ٢٠٢، كتاب المكاسب، باب عمل السلطان وأخذ جوائزهم.

٦ـ شرائع الإسلام ٢ـ١/ ٢٦٦، كتاب التجارة، فيما يحرم التكسب به، المسألة الرابعة، والطبع القديم: ٩٧.

٧ـ منتهى المطلب٢/ ١٠٢٤، كتاب التجارة، البحث الثالث من المقصد الثاني، في عمل السلطان.

٨ـ جامع المقاصد٤/ ٤٤، كتاب المتاجر، في خاتمة المقدّمة الأُولى من المقصد الأوّل «أقسام المتاجر».

٢ـ جواز الدخول في أعمالهم لعذر كالاضطرار

الثاني ممّا يسوّغ الولاية: العذر، كالاضطرار أو التقيّة أو الإكراه.

وهذا أولى من جعل الثاني خصوص الإكراه، فإنّه على ذلك يزيد المستثنى ممّا ذكر.

ضرورة جواز الدخول مع التقيّة، وهي غير الإكراه. وتدلّ على الجواز معها عمومات التقيّة[١]، وخصوص رواية مسعدة المتقدّمة[٢].

وكذا مع الاضطرار، وهو غيره أيضاً. ويدلّ على الجواز معه ـ مضافاً إلى حديث الرفع[٣] ـ موثّقة عمّار عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ، سُئل عن أعمال السلطان يخرج فيه الرجل؟ قال: «لا ، إلاّ أن لا يقدر على شيء يأكل ولا يشرب، ولا يقدر على حيلة، فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت»[٤].

كما أنّه يدلّ على الجواز مع الإكراه ـ مضافاً إلى الأدلّة العامّة[٥] ـ خصوص بعض الروايات المتقدّمة[٦].

١ـ راجع الوسائل ١١/ ٤٥٩، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٤ وما بعده من أبواب الأمر والنهي.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٣٨، كتاب التجارة، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

٣ـ الخصال: ٤١٧؛ وفي الوسائل ١١/ ٢٩٥، كتاب الجهاد، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١؛ وفي الوسائل أيضاً٥/ ٣٤٥، كتاب الصلاة، الباب ٣٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

٤ـ الوسائل ١٢/ ١٤٦، كتاب التجارة، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٥ـ مثل حديث الرفع.

٦ـ راجع الوسائل ١٢/ ١٤٥، كتاب التجارة، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به؛ ومستدركه ١٣/ ١٤١، كتاب التجارة، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به.

وينبغي
التنبيه على أُمور:

١ـ هل لدليل جواز الدخول بالإكراه إطلاق بالنسبة إلى حقّ الناس أم لا؟

الأوّل: كما يباح بالإكراه نفس الولاية المحرّمة يباح به ما يلزمها من المحرّمات الأُخر، سواء كانت لازمة لمنصبها ممّا لا تنفك عنه أو يقع الإكراه بخصوصها. وهذا على الإجمال ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال في أنّ الأدلّة الدالّة على الجواز كحديث الرفع وغيره هل لها إطلاق بالنسبة إلى جميع المحرّمات، سواء كانت حقّ الله محضاً أم من حقوق الناس أيضاً، دماً كان أو عرضاً أو مالاً.

أو تختصّ بخصوص حقّ الله ولا تشمل حقّ الناس ولو كان قليلاً وكان الإيعاد على كثير.

أو يفصّل بين العظائم والمهمّات وغيرها، سواء كانت من حقّ الله ـ تعالى ـ أو حقّ الناس.

أو يفصّل بين المهمّات وغيرها في حقّ الله مع الاختصاص بخصوصه.

أو يفصّل بين ما إذا كان الضرر الذي أوعد به المكره أعظم ممّا أكرهه عليه فيرتفع وبين غيره؟

قد يقال باختصاص الأدلّة بحقّ الله محضاً وعدم شمولها لحقّ الناس.

ويتشبّث له تارةً بأنّ المستفاد من أدلّة الإكراه أنّ تشريعه لدفع الضرر فلا يجوز دفعه بالإضرار بالغير ولو كان الإضرار أدون.

وأُخرى بأنّ حديث الرفع مسوق للامتنان على جنس الأُمّة، ولا حسن في الامتنان على بعضهم بترخيص الإضرار ببعض آخر، فإذا توقّف دفع الضرر على نفسه بالإضرار بالغير لم يجز.

وثالثةً بأنّ دليل الإكراه لو عمّ للإكراه على الإضرار بالغير، لعمّ نفي الاضطرار له أيضاً، فإنّ سياقهما واحد، ولا وجه للافتراق بينهما، والتالي باطل، لقبح تشريع الإضرار بالغير لدفع ضرر نفسه، ولهذا لم يجوّز أحد هتك أعراض الناس ونهب أموالهم إذا توقّف عليه صون عرضه وماله، مع أنّه يجوز ارتكاب المحرّمات وترك الواجبات لذلك.

ورابعةً بقوله: «إنّما جعل التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقيّة»[1] بتقريب أنّ المستفاد منه أنّه كلّ ما شرّعت التقيّة لحفظه إذا بلغته فلا تقيّة، ومن المعلوم أنّ التقيّة كما شرّعت لحقن الدماء شرّعت لحفظ الأعراض والأموال أيضاً، ومقتضاه أنّه إذا بلغت هتك الأعراض ونهب الأموال فليس تقيّة[2].

استفادة الإطلاق من آية الإكراه والروايات

ويرد على الأوّل والثاني بل على الجميع أنّ الاختصاص بغير ماتعلّق به حقّ

١ـ الوسائل ١٢/ ٤٨٣، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١.

٢ـ راجع المكاسب: ٥٧، المسألة السادسة والعشرون من النوع الرابع، في الولاية من قبل الجائر، التنبيه الأوّل من التنبيهات؛ وحاشية المكاسب للفاضل الإيرواني: ٤٥، ذيل قوله قدّه: وجهان....

الناس مخالف لمورد نزول قوله ـ تعالى ـ: ﴿إلاّ مَنْ أُكره وقلبه مطمئنٌّ بالإيمان﴾ [١] فإنّه بحسب قول المفسّرين[٢] وبعض الروايات المعتمدة [٣] نزل في قضيّة عمّار، حيث أُكره على البراءة من النبيّ ﷺ وسبّه وشتمه، ففي مجمع البيان: «أعطاهم عمّار بلسانه ما أرادوا منه» ثمّ قال: «وجاء عمّار إلى رسول الله ﷺ وهو يبكي فقال ﷺ: «ما وراءك؟» فقال: شرّ يا رسول الله، ماتركت حتّى قلت [٤] منك وذكرت آلهتهم بخير، فجعل رسول الله ﷺ يمسح عينيه ويقول: «إن عادوا لك فعد لهم بما قلت»، فنزلت الآية، عن ابن عبّاس وقتادة[٥]، انتهى.

وتدلّ عليه رواية مسعدة الآتية [٦]، وشأن نزول الآية لا يوجب تقييد إطلاقها أو تخصيص عمومها، فقوله: ﴿إلاّ مَنْ أُكره وقلبه مطمئنٌّ بالإيمان﴾ مطلق شامل لمطلق الإكراه، ولا وجه لاختصاصه بخصوص الإيعاد على القتل وإن كان شأن نزوله خاصّاً، كما أنّ الحال كذلك في سائر الآيات.

فلا ينبغي الإشكال في إطلاقه، سيّما مع كون العناية بهذه الفقرة، أي الاستثناء، كما دلّت عليه الرواية الآتية وكلمات المفسّرين.

بل الاختصاص بحقّ الله مخالف لظاهر الآية، سواء كان قوله: ﴿مَنْ كفَرَ

١ـ سورة النحل: (١٦)، الآية ١٠٦.

٢ـ مثل الطبرسي في مجمع البيان ٦ـ٥ / ٥٩٧؛ والشيخ في التبيان ٦ / ٤٢٨؛ والزمخشري في الكشاف ٢ / ٣٤٥؛ وأبي الفتوح في تفسيره ٧ / ١٤٩.

٣ـ مثل ما في الوسائل ١١ / ٤٧٦، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي... الحديثان ٢ و٣.

٤ـ في المصدر: «نلت» بدل «قلت».

٥ـ مجمع البيان ٦ـ٥ / ٥٩٧.

٦ـ الوسائل ١١ / ٤٧٦، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي...، الحديث ٢.

بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إيمانِهِ إلاّ مَنْ أُكره﴾ مربوطاً بما سبق من الآيات، وهو قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ إذا بَدّلنا آيةً مَكانَ آيةٍ وَ اللهُ أعْلَمُ بِما يُنَزّل قالُوا إنّما أنْتَ مُفتر﴾ إلى أن قال: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أنّهُمْ يَقُولُونَ إنّما يعلّمه بشر﴾ إلى أن قال: ﴿إنّما يَفْتَري الكذب الّذين لايُؤمنون بِآياتِ اللهِ وَ أُولئك هُمُ الكاذِبُون* من كفر بالله...﴾[1]، ويكون محصّل المعنى: من قال: إنّك مفتر وكاذب، هو مفتر وكاذب وكافر، إلاّ من أُكره. والظاهر منه أنّ كلّ مكره ليس عليه بأس ولا يكون مورد ذم الله ـ تعالى ـ في الافتراء على رسول الله وتكذيبه، وهو واضح.

أو كان أوّل الكلام، ويكون محصّل المعنى: أنّ من كفر بالله بعد إيمانه بالارتداد و إيجاد أسبابه من القول والفعل، فعليه غضب من الله وعذاب عظيم إلاّ من أكره بإيجادها.

وعلى هذا الاحتمال لابدّ من أن يراد بالكفر في قوله: ﴿مَنْ كَفَرَ﴾ خصوص أسبابه، أي من أوجد أسبابه، أو الأعمّ منها حتّى يصحّ الاستثناء، فإنّ الإكراه على الكفر الباطني والاعتقادي غير ممكن، وعلى فرضه غير معفوّ، كما أنّ في الآية تقييداً بقوله: ﴿وَقلْبه مطمئنٌّ بالإيمان﴾، فالمراد بالإكراه الإكراه على الأسباب، ومقتضى إطلاقه جواز كلّ ما يوجب الكفر من تكذيب النبي ﷺ وسبّه وشتمه والعياذ بالله مع كونه مكرهاً كما تدلّ عليه الروايات.

وتدلّ على إطلاقها أيضاً رواية عمرو بن مروان ـ و لايبعد أن تكون معتمدة[2] ـ عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ قال: «قال رسول الله ﷺ رفع عن أُمّتي أربع خصال: خطأُها، ونسيانها، وما أُكرهوا عليه، ومالم يطيقوا، وذلك قول الله

١ـ سورة النحل (١٦)، الآيات ١٠١ـ١٠٦.

٢ـ في سند الرواية معلّى بن محمّد البصري، مضطرب الحديث والمذهب، ولكن عدّه في تنقيح المقال ٣/ ٢٣٣ من الحسان.

عزّوجلّ ﴿رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا﴾ [1] إلى أن قال: «وقوله: ﴿إلاّ مَنْ أُكره وقلبه مطمئنّ بالإيمان﴾[2]». وعن العياشي عنه ـ عليه السلام ـ نحوها [3].

حيث تدلّ على أنّه تعالى رفع عن الأمّة ما أُكرهوا عليه مطلقاً بمقتضى الآية الكريمة.

ويمكن تقريب دلالة الآية أيضاً على رفع مطلق ما أُكرهوا عليه بأنّ الإكراه إذا صار موجباً لرفع الحرمة عن هتك عرض النبيّ ﷺ وتكذيبه في نبوّته وكتابه، وهو من أعظم المحرّمات، وموجباً لرفع هدر دمه الذي من الوضعيّات من جهة، صار موجباً لرفع حرمة هتك سائر الأعراض، فضلاً عن الأموال التي هي دون الأعراض، ولرفع سائر الوضعيات أيضاً.

وتدلّ على عدم الاختصاص أيضاً رواية مسعد بن صدقة ـ المعتمدة بل لايبعد أن تكون موثّقة [4] ـ قال: قيل لأبي عبد الله ـ عليه السلام ـ: إنّ الناس يروون أنّ عليّاً ـ عليه السلام ـ قال على منبر الكوفة: «ستدعون إلى سبّي، فسبّوني، ثمّ تدعون إلى البراءة منّي فلا تبرّأوا منّي»؟ فقال: «ما أكثر ما يكذب الناس على عليّ ـ عليه السلام ـ ». ثمّ قال: «إنّما قال: ستدعون إلى سبّي فسبوني ثم تدعون إلى البراءة منّي وإنّي لعلى دين محمّد ﷺ ولم يقل: ولا تبرأوا منّي». فقال له السائل: أرأيت إن اختار القتل دون البراءة؟ فقال: «والله ما ذلك عليه، وماله إلاّ ما مضى عليه عمار بن ياسر، حيث أكرهه أهل مكّة وقلبه مطمئن بالإيمان، فأنزل الله عزّ وجلّ فيه: ﴿إلاّ مَنْ أُكره وقلبه مطمئنّ بالإيمان﴾ فقال له النبيّ ﷺ: ياعمار، إن عادوا فعد فقد أنزل الله

١ـ سورة البقرة(٢)، الآية ٢٨٦.

٢ـ الوسائل ١١/ ٢٩٥، كتاب الجهاد، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢.

٣ـ تفسير العياشي ٢/ ٢٧٢، الحديث ٧٥؛ وعنه في الوسائل ١١/ ٤٧٠، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٠.

٤ـ لوجود مسعدة بن الصدقة العامّي الثقة.

عذرك وأمرك أن تعود إن عادوا»[1].

ومعلوم أنّ الظاهر منها أنّ الآية لا تختص بقضيّة عمّار أو قضيّة نحو قضيّته. هذا.

مع أنّ إطلاق قوله: «ستدعون إلى سبّي فسبّوني»، وكذا إطلاق الإجازة بالبراءة يقتضي جوازهما بمجرّد الدعوة ممّن يخاف سوطه أو سيفه من غير اختصاص بالإيعاد على القتل، وكلامه هذا ليس ظاهراً في كونه على وجه الإخبار بالغيب، بل الظاهر قيام القرائن عليه، لأنّ له ـ عليه السلام ـ كان أعداء علم من عداوتهم ذلك عادةً، فلا معنى للحمل على موضوع خاصّ علمه ـ عليه السلام ـ من طريق الغيب[2] ولا حجّة على رفع اليد عن إطلاق الدليل بمحض ذاك الاحتمال.

وتدلّ عليه أيضاً صحيحة بكر بن محمّد، عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، قال: «إنّ التقيّة تُرس المؤمن، ولا إيمان لمن لا تقيّة له». فقلت له: جعلت فداك قول الله ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿إلاّ من أُكره وقلبه مطمئنّ بالإيمان﴾؟ قال: «وهل التقيّة إلاّ هذا».[3]

ورواية الجعفريات عن عليّ بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ، قال: «قلت: يا رسول الله، الرجل يؤخذ يريدون عذابه، قال: يتّقي عذابه بما يرضيهم باللسان ويكرهه بالقلب، قال ﷺ: هو قول الله ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿إلاّ من أُكره وقلبه مطمئنّ

١ـ الكافي ٢/ ٢١٩، كتاب الإيمان والكفر، باب التقيّة، الحديث ١٠؛ وعنه في الوسائل ١١/ ٤٧٦، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢، مع اختلاف يسير في المتن.

٢ـ راجع مرآة العقول ٩/ ١٧٣، كتاب الإيمان والكفر، باب التقيّة، ذيل الحديث ١٠.

٣ـ الوسائل ١١/ ٤٧٧، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٦.

بالإيمان﴾»[1].

ورواية عبد الله بن عجلان عن أبي عبد الله -عليه السلام-، قال: سألته فقلت له: إنّ الضحّاك قد ظهر بالكوفة، ويوشك أن ندعى إلى البراءة من عليّ -عليه السلام- فكيف نصنع؟ قال: «فابرأوا منه». قلت: أيّهما أحبّ إليك؟ قال: «أن تمضوا على ما مضى عليه عمّار بن ياسر، أخذ بمكّة فقالوا له: ابرأ من رسول الله، فبرئ منه، فأنزل الله ـ عزّ وجلّ ـ عذره ﴿إلاّ من أُكره وقلبه مطمئنّ بالإيمان﴾»[2] إلى غير ذلك.

فتحصّل ممّا ذكر عدم الاختصاص بحقّ الله ـ تعالى ـ محضاً، وكذا بالإيعاد بالقتل، وبقضيّة عمّار أو نحوها.

وإن شئت قلت: مقتضى إطلاق حديث الرفع وإطلاقات التقيّة وعموماتها عدم الاختصاص. وإنّما نشأت دعوى الاختصاص من مجرّد استبعاد، أو وجوه ظنّية، ومع فرض شمولها بما تقدّم لبعض الأعراض المهمّة التي من حقوق الناس يرفع هذا الاستبعاد وتدفع تلك الوجوه.

مضافاً إلى أنّ دعوى كون حديث الرفع منّة أو شرّع ذلك لدفع الضرر، فلاوجه لشموله ما هو خلاف المنّة أو موجب للضرر[3] مدفوعة بأنّ ما ذكر من قبيل نكتة التشريع لا علّة الحكم، نظير جعل العدّة لنكتة عدم تداخل المياه، وفي مثله يتّبع إطلاق الدليل. ودعوى الانصراف[4] ممنوعة، سيّما بعد كون الآية في مورد

١ـ الجعفريات: ١٨٠؛ وعنه في مستدرك الوسائل ١٢/ ٢٦٩، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٨ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١.

٢ـ الوسائل ١١/ ٤٧٩، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٣.

٣ـ راجع حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني ـ قدّس سرّه ـ: ٤٦.

٤ـ نفس المصدر.

حقّ الغير.

التمسّك بأدلة التقيّة

وأمّا التشبّث بقوله: «إنّما جعلت التقيّة... »[١] بالتقريب المتقدّم ففي غير مورده، بل هو من الأدلّة على التعميم، يظهر وجهه بعد نقل الروايات المشتملة عليه:

ففي صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر -عليه السّلام- قال: «إنّما جعل التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقيّة»[٢].

وفي موثقة أبي حمزة الثمالي عن أبي عبد الله -عليه السّلام- قال: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة»[٣].

وفي مرسلة الصدوق في الهداية قال: قال الصادق -عليه السّلام-: «لو قلت: إنّ تارك التقيّة كتارك الصلاة لكنت صادقاً، والتقيّة في كلّ شيء حتّى يبلغ الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقيّة»[٤].

وأنت خبير بأنّ الظاهر منها أنّ عدم التقيّة منحصر بالدم والحصر في محلّه. لأنّ المراد من قوله: «إنّما جعلت التقيّة...» أنّ التقيّة شرّعت في أوّل تشريعها لحقن الدم، لأنّ أوّل تشريعها ونكتته ومورده قضيّة عمّار بن ياسر كما تقدّم وكان موردها حقن الدم، فقوله ذلك إشارة ظاهراً إلى تلك القضيّة وإشارة إلى نكتة عدم التقيّة

١ـ راجع حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني -قدّس سرّه-: ٤٦.

٢ـ الوسائل ١١/ ٤٨٣، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

٤ـ الجوامع الفقهية: ٤٧، كتاب الهداية، باب التقيّة؛ وعنه في مستدرك الوسائل ١٢/ ٢٧٤، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١.

في الدم، فتكون الروايات دالّة على عموم التقيّة فيما عدا بلوغ الدم.

ولا وجه لرفع اليد عن هذا الظاهر بتخيّل أنّ الحصر غير صحيح[١]، لأنّ التقيّة مشروعة في الأعراض والأموال أيضاً. وذلك لما عرفت من أنّ الحصر باعتبار مبدأ التشريع وصرف بيان نكتة عدم التقيّة مع بلوغ الدم، وليس المراد منه حصر مورد التقيّة بالدم حتّى يأتي فيه ما ذكر، فلا مجال للإشكال في العموم، سيّما مع قوله في المرسلة: «التقيّة في كلّ شيء حتّى يبلغ الدم...».

وبما ذكرناه يحفظ ظهور «إنّما» في الحصر وظهور الآية والروايات المتقدّمة. بل مع احتمال ما ذكر لايصحّ رفع اليد عن الإطلاقات والأخبار المتقدّمة، بل لازمه وقوع المعارضة بين هذه الروايات، وظاهر الكتاب والروايات المتقدّمة بعد عدم التفكيك بين الأعراض والأموال، تأمّل.

نعم، يأتي كلام في عموم هذه الروايات وإطلاقها من جهة أُخرى فانتظر.

وأمّا ما قيل من أنّ تلك الروايات أجنبيّة عن الباب، لأنّ المراد بها أنّ التقيّة لحفظ الدم فإذا لم يحقن الدم على أيّ حال فلا مورد للتقيّة[٢].

ففيه ما لا يخفى من ارتكاب خلاف الظاهر. فإنّ من المعلوم أنّ الروايات الثلاث متوافقة المضمون، فتكون الموثّقة المصرّحة بفاعل «بلغ» كاشفة عن فاعله في الروايتين، وتذكير الضمير باعتبار الاتقاء. ولا شبهة في أنّ الظاهر من قوله: «إذا بلغت التقيّة الدم» أنّ التقيّة إذا صارت موجبة لإراقته وهي منتهية إليه، لا أنّ الدم إذا يهرق وتكون التقيّة لغواً لا أثر لها، فإنّ حقّ العبارة لإفادة ذلك أن يقول: فإذا لم يحقن الدم فلا تقيّة.

١ـ حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني ـ قدس سره ـ: ٤٦.

٢ـ نفس المصدر.

مضافاً إلى أنّ الحمل على ما ذكر حمل على أمـر واضح لعلّ ذكره لا يخلو من ركاكة.

إشارة إلى شمول دليل الاضطرار أيضاً لحقّ الناس

وأمّا الإشكال الثالث، وهو أنّ دليل الإكراه لو عمّ لعمّ دليل الاضطرار.[1]

ففيه ـ مضافاً إلى عدم الملازمة بينهما، إذ يمكن أن يدّعى عموم الأوّل لأجل مورد نـزول الآية والـروايات المتقـدّمة دون الثـاني ـ أنّ دليـل الاضطرار أيضـاً عامّ يشمل الاضطرار بمال الغير، فإذا اضطرّ إلى شرب ماء أو أكل خبز غيره يرفع دليل الاضطـرار حرمـة التصرّف في مال الغير بغير إذنـه، لكن لا يسقـط ضمانه لعـدم الاضطرار إلى أكله أو شربه مجاناً.

وبالجملـة كما ترفـع حرمـة الخمر بالاضطـرار ترفـع حرمـة التصرّف في مال الغير به.

وأمّا إذا أُكـره على إعطاء مـاله، فـدفع مـال الغير لدفـع شرّه، فليس ذلـك مشمولاً لدليل الاضطـرار، لأنّه مكره وملجأ في إعطاء ماله لدفـع شرّ متوجّه إليه، وإنّما أراد دفع شرّ متوجّه إليه بمال غيره.

وبعبارة أُخرى: إنّه ليس ملجأ بإعطـاء مال غيره ولا مضطرّاً إليه، بل ملجأ ومضطرّ إلى إعطاء مال نفسه، لأنّـه الذي أراد منه المكرِه، وإنّما أراد دفع شرّه بمال غيره.

وإن شئت قلت: شمول دليل الاضطرار نصّـاً وفتوىً لمورد تعلّق حقّ الغير، كـالاضطرار إلى أكـل الغير، دليـل على عدم الاختصـاص بحـقّ الله تعالى. وعـدم تجويزهم دفع إكـراه المكره المتوجّه إليه بإعطاء مال غيره، ليـس لأجل عدم شمول

١ـ حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني ـ قدّس سرّه ـ:٦٠٤.

دليل الاضطرار لحقّ الناس، وإلاّ لزم عدم إفتائهم في المسألة المتقدّمة، بل لأجل عدم صدق الاضطرار على التصرّف في مال الغير فيما إذا توجّه الإكراه إليه خاصّة.

للفرق بين الاضطرار على التصرّف في مال الغير، وبين دفع الإكراه والإلجاء المتوجّهين إليه بمال غيره. فالمكره لأجل الإيعاد عليه إذا لم يدفع ماله مضطرّ إلى دفعه لا دفع بدله، وإنّما أراد دفع الشرّ المتوجّه إليه ورفع إلجائه بإعطاء بدله مع عدم الاضطرار إليه، بل لو أكرهه على دفع مال بلا انتساب إليه أو إلى غيره وكان عنده من مال نفسه ما يدفع به شرّه، ليس له إعطاء مال غيره، لعدم الاضطرار إلى إعطاء مال الغير.

نعم، لو لم يكن في الفرض عنده غير مال غيره، يجوز دفعه بدليل رفع الإكراه، كما لو اضطرّ إلى صرف مال ولم يكن عنده غير مال الغير يجوز صرفه بدليل رفع الاضطرار.

وأمّا ما قيل من عدم الفرق بين قوله: أنت مخيّر بين إعطاء مالك ومال غيرك، وبين قوله: أعطني مال غيرك وإلاّ أخذت مالك، إلاّ بمجرّد العبارة [1].

ففيه ما لا يخفى، لأنّه في الفرض الأوّل أكرهه على أحدهما في عرض واحد فلابدّ له من اختيار أقلّهما محذوراً عقلاً، وفي الثاني أكرهه على خصوص مال الغير لا على ماله ومال غيره. والفرق بينهما في غاية الوضوح.

فإذا أكرهه على مال غيره يكون الشرّ متوجّهاً إلى الغير ويكون المكرَه وسيلة لإجراء ما أراد المكرِه. ودفع الشرّ عن الغير بإيقاعه على نفسه غير لازم، بخلاف ما إذا أكرهه على مال نفسه فإنّه لا يجوز إعطاء مال الغير، لأنّ الشرّ متوجّه إليه

١ـ حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني ـ قدّس سرّه ـ : ٤٦.

لا إلى غيره. وقدعرفت أنّ صدق الاضطرار فيه أيضاً محلّ إشكال، ولو سلّم الصدق فدعوى انصراف الأدلّة عن مثله قريبة، بخلاف دعوى الانصراف في دليل الإكراه.

و إن شئت قلت: إنّ التلازم بين الفقرتين في التعميم وعدمه على فرضه ليس عقليّاً، بل عرفيّ بلحاظ وحدة السياق، وهي من أدنى مراتب الظهور على تسليم أصله، ومع قيام قرينة على التفرقة تقدّم عليه، وفي المقام قامت الأدلّة على شمول دليل الإكراه لحقّ الناس كما تقدّم الكلام فيه.

ولولا بعض الجهات لقلنا بأنّ مقتضى وحدة السياق التعميم في دليل رفع الاضطرار، لكنّ العرف والعقلاء يفرّقون بين الإكراه على مال الغير وعرضه، وبين الإكراه على ماله وعرضه وأراد دفعه بمال الغير أو عرضه. فإنّ الإقدام على الأوّل ليس قبيحاً وليس من قبيل إيقاع الضرر المتوجّه إليه على غيره، بخلاف الثاني، ومقتضى الامتنان التجويز في الأوّل دون الثاني.

وما ذكر من جهات وخصوصيّات موجبة للتفرقة بين الفقرتين، وكأنّها صارت موجبة لفتوى الفقهاء أو معظمهم على جواز التقيّة في كلّ شيء إلاّ الدم، وعدم جواز دفع الضرر المتوجّه إليه إلى غيره.[1]

هذا كلّه مضافاً إلى دليل الحرج[2]، لأنّ إيجاب تحمّل الضرر لدفع الضرر المتوجّه إلى الغير حرجيّ، بخلاف عدم تجويز دفع الضرر المتوجّه إليه بإيقاعه على غيره.

وما قيل: إنّ ذلك في غير الفاعل الشاعر، وأمّا هو فمباشرته جزء أخير من

١ـ راجع النهاية: ٣٥٧، كتاب المكاسب، باب عمل السلطان وأخذ جوائزهم ؛ والسرائر ٢/ ٢٠٣، نفس الكتاب والباب؛ والشرائع ٢ـ١/ ٢٦٦، كتاب التجارة.

٢ـ راجع عوائد الأيام: ٥٧ للمولى أحمد النراقي، العائدة التاسعة عشر: قاعدة العسر والحرج.

العلّة التامّة الموقعة للغير في الضرر، وتجويز هذه المباشرة تجويز للإضرار بالغير دفعاً للضرّر المتوعّد به عن نفسه وهو قبيح مخالف للامتنان[١]، مدفوع بما مرّ. وكون مباشرة الفاعل جزءاً أخيراً لوقوع الضرر، لا يوجب عدم كون الضرر متوجّهاً إلى الغير ابتداءً ولو باستعمال الفاعل الشاعر كُرهاً، فإنّ إرادة المكرِه ـ بالكسر ـ توجّهت إلى الإضرار بالغير أوّلاً، ثمّ أراد تحصيله بوسيلة المكرَه إرادةً غيريّة مقدميّة، فالمكرَه لو تحمّل الضرر اللازم للتخلّف عن أمره فإنّما تحمّله لصرف الضرر عن غيره، وهو حرجيّ نفاه الشارع منّةً على العباد. وكون الفاعل شاعراً لايدفع ما هو مناط في المقام.

ولعمري إنّ ما أفاده شيخنا الأنصاري في غاية السداد[٢]، وما قال بعضهم إشكالاً عليه، وقد أشرنا إلى عمدته وجوابها، غير سديد، فراجع تعليقة الفاضل الإيرواني على المكاسب[٣].

وقد تحصّل من جميع ما ذكرناه شمول أدلّة الإكراه لمطلق المحرّمات سواء كانت متعلّقة لحقّ الناس أم لا.

مستثنيات إطلاق أدلة الإكراه

ثمّ إنّ هاهنا موارد يمكن القول باستثنائها من تلك الكلّية قد ذكرناها في رسالة التقيّة[٤]، ونذكر بعضها هاهنا:

١ـ حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني:٤٦.

٢ـ المكاسب:٥٧، تنبيهات المسألة السادسة والعشرون من النوع الرابع، في الولاية من قبل الجائر.

٣ـ حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني ـ قدّس سرّه ـ:٤٦.

٤ـ راجع كتاب الرسائل ٢/ ١٧٧، للمؤلّف ـ قدّس سرّه الشريف ـ، رسالة التقية.

استثناء ما يؤدي إلى الفساد في الدين

منها: بعض المحرّمات التي في ارتكاز المتشرّعة من العظائم والمهمّات جدّاً، كمحو كتاب الله الكريم ـ والعياذ بالله ـ بجميع نسخه، وتأويله بما يخالف الدين أو المذهب بحيث يوجب ضلالة الناس، والردّ على الدّين أو المذهب بنحو يوجب الإضلال، وهدم الكعبة المعظّمة ومحو آثارها، وكذا قبر النبيّ ﷺ والأئمّة ـ عليهم السّلام ـ كذلك، إلى غير ذلك.

فإنّ الظاهر أنّ الأدلّة منصرفة عن أمثال ذلك سيّما بعضها، وإنّما شرّعت التقيّة لبقاء المذهب الحقّ، ولولاها لصارت تلك الأقلية المحقّة في معرض الزوال والاضمحلال والهضم في الأكثريّة الباطلة، وتجويزها لمحو المذهب والدين خلاف غرض الشارع الأقدس، بل لعلّ بعض حقوق الناس كالأعراض الكثيرة المهمّة في ارتكاز المتشرّعة كذلك.

ففي تلك المقامات لابدّ من ملاحظة أقوى المقتضيين وأهمّ المناطين.

وتشهد لما ذكرناه موثّقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ، وفيها: «وتفسير ما يتّقى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحقّ وفعله، فكلّ شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة ممّا لا يؤدّي إلى الفساد في الدين فإنّه جائز».[1]

بل يشكل تحكيم الأدلّة فيما إذا كان المكرَه بالفتح من الشخصيّات البارزة الدينيّة في نظر الخلق، بحيث يكون ارتكابه لبعض القبائح موجباً لهتك حرمة المذهب ووهن عقائد أهله.

١ـ الوسائل ١١/ ٤٦٩، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٦.

استثناء ما يؤدّي إلى الدم

ومنها: الدم، فقد نفى ابن إدريس الخلاف بين الأصحاب في نفي التقيّة في قتل النفوس[١]، وكذا العلاّمة في كتاب المنتهى في باب الأمر بالمعروف[٢] وفي الرياض: الإجماع على استثناء إنفاذ أمر الجائر في قتل المسلم[٣]، وكذا ادّعاه الأردبيلي[٤]، وبقسميه في الجواهر[٥]، وادّعاه في المستند[٦]، وهو ظاهر شيخنا الأنصاري[٧] وهو منقول عن جماعة[٨].

والمستند فيه مضافاً إليه صحيحة محمّد بن مسلم[٩]، وموثّقة أبي حمزة[١٠]، ومرسلة الصدوق[١١] المتقدّمات الدالّة على نفي التقيّة إذا بلغت الدم.

١ـ السرائر ٢/ ٢٠٣، كتاب المكاسب، باب عمل السلطان وأخذ جوائزهم.

٢ـ منتهى المطلب ٢/ ٩٩٤، كتاب الجهاد، البحث الثالث من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣ـ رياض المسائل ١/ ٥١٠، كتاب التجارة، أواخر الفصل الأوّل، المسألة السادسة في الولاية.

٤ـ مجمع الفائدة والبرهان ٨/ ٩٧، كتاب المتاجر، مبحث الولاية من قبل العادل أو الجائر، وفي كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٧/ ٥٥٠.

٥ـ جواهر الكلام ٢٢/ ١٦٩، كتاب التجارة، المسألة الرابعة في جواز الولاية....

٦ـ مستند الشيعة ٢/ ٣٥١، كتاب مطلق الكسب والاقتناء، المسألة السادسة من المقصد الرابع في حرمة تولية القضاء والحكم ونحوه عن السلطان الجائر.

٧ـ كتاب المكاسب: ٥٧، المسألة السادسة والعشرون في بيان الولاية من قبل الجائر، في ذيل التنبيه الأوّل من تنبيهات الإكراه....

٨ـ راجع مفتاح الكرامة ٤/ ١١٥، كتاب المتاجر، في الولاية من قبل العادل أو الجائر.

٩ـ الوسائل ١١/ ٤٨٣، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١.

١٠ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

١١ـ الجوامع الفقهية: ٤٧، كتاب الهداية؛ وعنه في مستدرك الوسائل ١٢/ ٢٧٤، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١.

لكن يمكن أن يناقش فيها بأنّ عنوان الإكراه غير عنوان التقيّة كما يظهر من الأخبار:

فإنّ التقيّة عبارة عن الاحتراز والتجنّب عن شرّ قوم مخالف للمذهب، بإتيان أعمال توافق مذهبهم، من غير أن أكرهوه على إتيانها وأوعدوه على تركها.

ففي رواية مسعدة بن صدقة المعتمدة عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ: «إنّ المؤمن إذا أظهر الإيمان» إلى أن قال: «لأنّ للتقيّة مواضع من أزالها عن مواضعها لم تستقم له وتفسير مايتّقى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحقّ وفعله، فكلّ شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة ممّا لا يؤدّي إلى الفساد في الدين فإنّه جائز».[1]

وظاهر التفسير سيّما في مثل المقام أنّه بصدد بيان الحقيقة، ولعلّه أعمّ من التقيّة الخوفيّة والمداراتيّة.

ويظهر من جملة من الروايات أنّ التقيّة مقابل الإذاعة[2]، وهي أيضاً بوجه داخلة في التفسير، فإنّها عبارة عن كتمان المذهب خوفاً وتجنّباً من المخالف.

وأمّا الإكراه فعبارة عن تحميل الغير عملاً وإيعاده على تركه بما يلجأه إلى العمل، أو الإيعاد على فعل شيء بما يلجأه على تركه.

وأيضاً التقيّة واجبة حسب الأدلّة الكثيرة وراجحة في بعض الموارد[3]، ودليل

١ـ الوسائل ١١/ ٤٦٩، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٦.

٢ـ الوسائل ١١/ ٤٨٣، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٣٢ من أبواب الأمر والنهي، الأحاديث ١، ٤ و٦.

٣ـ راجع الوسائل ١١/ ٤٥٩، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٤ وما بعد من أبواب الأمر والنهي.

الإكراه رافع للحكم[1]، فمقتضى دليل الرفع رفع الحرمة أو الوجوب عمّا أُكره عليه، لا جعل الوجوب أو الاستحباب لفعله أو تركه. ومقتضى دليل التقيّة جعل الحكم لا نفيه.

وأيضاً ظاهر أدلّة التقيّة أنّها شرّعت لحفظ دماء الشيعة وأعراضهم وأموالهم من غير خصوصيّة للمتقي، ودليل الرفع منّة على المكرَه ولوحظ فيه حفظ نفسه وعرضه وماله.

فبعد كونهما عنوانين مختلفين موضوعاً وحكماً ومورداً وغايةً لا وجه لتسرية الحكم من التقيّة إلى الإكراه، بل ظاهر قوله: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن به الدم...»[2] أنّ تشريعها لحفظ الدم، سواء كان دم المتّقي أو غيره من أفراد الشيعة، فإذا بلغت الدم، أي صارت موجبة لإراقة ما شرّعت لأجله، فلا تقيّة.

وأمّا نفي الإكراه لما شرّع لحفظ مصلحة خصوص المكرَه، فلا يكون بلوغه دم غيره مخالفاً لتشريعه، فحينئذ يكون هذا الحكم مختصّاً بالتقيّة، وبقي دليل نفي ما أُكرهوا على عمومه. ودعوى إلغاء الخصوصيّة ممنوعة، بل لا مورد لها، لأنّ خصوصيّة ما أُكره تخالف خصوصيّة التقيّة، فإنّ في مورد الإكراه توجّه الشرّ إلى الغير ويكون المكره وسيلة وآلة للمكره، ومورد التقيّة ليس كذلك نوعاً.

وأيضاً جعل التقيّة لحفظ مطلق دم الشيعة، ورفع ما أكره لحفظ خصوص المكره، فكيف يمكن أن يقال بإلغاء الخصوصيّة عرفاً أو يدّعى وحدة المناط أو يدّعى أنّ سلب التقيّة في الدماء لأهمّيتها فلا فرق بين البابين؟

١ـ الوسائل ١١/ ٢٩٥، كتاب الجهاد، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه.

٢ـ راجع الوسائل ١١/ ٤٨٣، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

الحكم بأنّ الإكراه من التقيّة

لكن يمكن دفع المناقشة ــ مضافاً إلى أنّ التقيّة أعمّ لغة فإنّها بمعنى التجنّب و التحذّر والمخافة[١]، فصدقت على التحرّز من كلّ مكروه وشرّ، فإذا أكرهه على أمر فأتى به تجنّباً من شرّه يصدق عرفاً ولغةً أنّه فعله تقيّة واتّقاءً، فلا وجه لتقييد عمومات التقيّة بخصوص ما ذكر بمجرّد كون مورد بعض الأخبار ذلك، مع إمكان حملها على التفسير بالمصداق كما هو شائع وإلّا لصارت مضامينها متناقضة، بل رواية مسعدة أيضاً لا يبعد أن تكون ظاهرة في التفسير بالمصداق، لأنّ قوله: «مثل أن يكون قوم» ظاهر في أنّ ما بعده أحد المصاديق المذكور من باب المثال. ومقابلتها للإذاعة والإفشاء في جملة من الروايات لا تدلّ على الحصر، فقوله: «الحسنة التقيّة، والسيّئة الإذاعة»[٢] لا يدلّ على أنّ ما لا يقابل الإذاعة ليس تقيّة بل للتقيّة موارد غيرها.

ومضافاً إلى أنّ الظاهر من جملة من الروايات أنّ الإكراه أيضاً تقيّة:

كرواية محمّد بن مروان، قال: قال لي أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ: «ما منع ميثم ـ رحمه الله ـ من التقيّة؟ فو الله لقد علم أنّ هذه الآية نزلت في عمّار وأصحابه: ﴿إلّا من أُكره وقلبه مطمئنّ بالإيمان﴾»[٣].

وفي رواية درست عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ قال: «ما بلغت تقيّة أحد ما

١ـ ففي القاموس ٤/ ٤٠٣: اتّقيتُ الشيءَ وتقيتُه اتّقيه وأتقيه تُقىً وتقيّةً وتقاءً ككِساء: حذرتُه. ومثله في لسان العرب ١٥/ ٤٠٢؛ وفي المنجد: ٩١٥ توقّى توقّياً فلاناً: حذره وخافه؛ تجنّبه.

٢ـ الوسائل ١١/ ٤٥٩، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديثان ١ و٩.

٣ـ الوسائل ١١/ ٤٧٦، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٣.

بلغت تقيّة أصحاب الكهف...»[١].

مع ما في رواية عبد الله بن يحيى أنّه -عليه السّلام- ذكر أصحاب الكهف فقال: «لو كلّفكم قومكم ما كلّفهم قومهم».

فقيل له: ما كلّفهم قومهم؟ فقال: «كلّفوهم الشرك بالله العظيم، فأظهروا لهم الشرك وأسرّوا الإيمان»[٢].

فيظهر من ضمّ الروايتين أنّ الإكراه أيضاً من التقيّة.

ومضافاً إلى روايات فيها صحاح:

قال: «التقيّة في كلّ ضرورة»[٣]. أو «التقيـة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم»[٤]. ولا شبهة في أنّ المكرَه يكون ملجأً ومضطرّاً إلى إتيان ما أُكره عليه عرفاً، وتكون الضرورة ألجأته إلى إتيانه، وإلاّ لما يأتمر بأمر المكرِه فهو ضرورة فيها التقيّة.

أنّه لو بنينا على مقابلة العنوانين بل مباينتهما، لأمكن الإلحاق في الأحكام بصحيحة بكر بن محمّد عن أبي عبد الله -عليه السّلام-، قال: «إنّ التقيّة تُرس المؤمن، ولا إيمان لمن لا تقيّة له» فقلت له: جعلت فداك قول الله تبارك وتعالى: ﴿إلاّ مَنْ

١ـ الوسائل ١١/ ٤٨٠، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٥؛ عن تفسير العياشي ٢/ ٣٢٣، الحديث ٩. وأخرجه في الوسائل ١١/ ٤٧١، في الباب ٢٦ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١ عن الكافي ٢/ ٢١٨، كتاب الإيمان والكفر، باب التقية، الحديث ٨ مع حذف كلمة: «ما بلغت» ثانياً.

٢ـ تفسير العياشي ٢/ ٣٢٣، الحديث ٨. وفيه: عن عبيد الله بن يحيى. وعنه في الوسائل ١١/ ٤٨٠ كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٤. وفي آخر الحديث: «حتّى جاءهم الفَرَج».

٣ـ الوسائل ١١/ ٤٦٨ كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١. وآخر الحديث: «وصاحبها أعلم بها حين تنزل به».

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢. وآخره: «فقد أحلّه الله له».

أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإيمانِ﴾؟ قال: «وهل التقيّة إلاّ هذا؟»[1].

فإنّها إن دلّت على أنّ الإكراه تقيّة حقيقة فهو، وإلاّ بما أنّها دلّت على أنّ التقيّة ليست إلاّ الإكراه على سبيل المبالغة، كقوله: هل الأسد إلاّ زيد، تدلّ على الإلحاق الحكمي بلسان الهوهويّة.

وبالجملة إنّها حاكمة على أخبار التقيّة التي منها صحيحة محمّد بن مسلم[2] وغيرها[3]: «إذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة» بتنقيح موضوعها.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّه كما أنّ التقيّة إذا بلغت الدم فهي منفيّة كذلك لا إكراه بعد بلوغه.

مفاد قوله عليه السلام: «فإذا بلغت الدم فلا تقيّة»

ثمّ إنّ مفاد قوله: «فإذا بلغت الدم فلا تقيّة» هل هو حرمتها، أو عدم وجوبها؟

ومنشأ الاحتمالين أنّه بعد معلوميّة أنّ نفي عنوان التقيّة من الحقائق الادّعائية، ولابدّ فيها من مصحّح للدعوى

فيحتمل أن يكون المصحّح لها حرمتها في الشريعة، كقوله: ﴿فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدالَ فِي الحَجِّ﴾[4]، وقوله: «لا تعرّب بعد الهجرة، ولا وصال في

١ـ الوسائل ١١/ ٤٧٧، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٦.

٢ـ الوسائل ١١/ ٤٨٣، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

٤ـ سورة البقرة: (٢)، الآية ١٩٧.

صيام»، ونظائرها[١].

فيدّعى أنّ الحرمة الشرعيّة أوجبت سدّ طرق وجودها، فليس لها تحقّق و وجود، كسائر الجمل الإخباريّة التي تستعمل في مقام الإنشاء، كقوله: «يعيد صلاته ويغسل ثوبه»[٢]. فإنّها لم تستعمل في المعاني الإنشائية، بل تستعمل في معانيها بادّعاء أنّه لا يترك أو لا يوجد، فيفهم منها الوجوب أو الحرمة.

ويحتمل أن يكون المصحّح نفي الحكم المتعلّق بها، فإنّها واجبة ولا دين لمن لا تقيّة له، ومع نفي حكمها في الشريعة يصحّ أن يدّعى عدمها، كقوله: «لا رضاع بعد فطام»[٣]، «ولا يمين في غضب... ولا في جبر، ولا في إكراه»[٤] ونظائرها.

ويمكن ترجيح هذا الاحتمال بأن يقال: إنّ كلّ موضوع ذي حكم في الشريعة إذا تعلّق النفي به يكون ظاهراً في نفيه بلحاظ حكمه، إلاّ أن قامت قرينة على خلافه.

مضافاً إلى أنّ قوله: «إنّما جعلت التقيّة» أيضاً من الحقائق الادّعائية بلحاظ

١ـ راجع الفقيه٣/ ٣٥٩، باب الأيمان والنذور، الحديث ٤٢٧٣.

٢ـ لم نجد بهذه العبارة رواية في كتب الحديث: إلاّ ما في الوسائل٢/ ١٠٢٥، كتاب الطهارة، الباب ١٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ عن الحسن بن زياد، قال: سئل أبو عبد الله ـ عليه السّلام ـ عن الرّجل يبول فيصيب بعض جسده «فخذه» قدر نكتة من بوله فيصلّي، ثمّ يذكر بعدُ أنّه لم يغسله؟ قال: يغسله ويعيد صلاته.

نعم لو كان مراده ـ قدّس سرّه ـ نفس جملة «يعيد صلاته» أو «يغسل ثوبه» فقط من دون أن يكونا في كلام الإمام ـ عليه السّلام ـ في ذيل حديث معاً فهما موجودان في ذيل الأحاديث.

ومثل الحديث المذكور ما في الوسائل٢/ ١٠٦٢، الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٣ـ الفقيه٣/ ٣٥٩، باب الأيمان والنذور، الحديث ٤٢٧٣؛ وفي الوسائل ١٤/ ٢٩٠، كتاب النكاح، الباب ٥ من أبواب ما يحرم بالرضاع، الحديث ١.

٤ـ الفقيه ٣/ ٣٧٣، باب الأيمان والنذور، الحديث ٤٣١٢؛ وفي التهذيب٨/ ٢٨٦ كتاب الأيمان والنذور، الباب ٤، الحديث ٤٥؛ وفي الوسائل ١٦/ ١٤٣ كتاب الأيمان، الباب ١٦، الحديث ١.

جعل الحكم عليها. والمناسبة بينه وبين الفقرة الثانية تقتضي أن يكون النفي بلحاظ نفي هذا المجعول، فكأنّه قال: إنّما وجبت التقيّة لكذا، فإذا بلغت الدم فلا وجوب.

لكن مع ذلك يكون الاحتمال الأوّل أرجح لو لم نقل بتعيّنه، لفهم العرف مع خلوّ ذهنه عن الشبهات، ولمناسبة الحكم والموضوع، ولأنّ الظاهر أنّ الجملة سيقت لبيان أهميّة الدماء وأنّه ـ تعالى ـ أوجب التقيّة لحقنها، فإذا كان حقنها موجبة لوجوبها وكونها ديناً ولا دين لمن تركها، لا محالة يكون البلوغ إلى إراقتها موجباً لحرمتها.

فهذه قرائن على أنّ النفيّ ليس بلحاظ نفي الحكم لو سلّم الظهور المدّعى في الوجه المتقدّم. وكذا المناسبة بين الحكم والموضوع تقتضي أن يكون النفي بلحاظ التحريم، والإثبات بلحاظ الإيجاب، وهذا هو التناسب بين الفقرتين، لا ما ذكرناه في الوجه السابق.

مضافاً إلى أنّ نفي الموضوع في المقام بلحاظ نفي حكمه غير صحيح، ولا يكون هذا مصحّحاً لنفي الموضوع لخصوصية فيه، لأنّ الأغراض الأكيدة في عامّة الناس قائمة بحفظ نفوسهم ونفوس من يتعلّق بهم، بحيث لولا الخوف من عذاب الله ـ تعالى ـ والجزاء الشرعي والعرفي في الحكومات والسياسات لكان كلّ شخص يهمّ بحفظ نفسه ونفس عائلته ومتعلّقيه وإن توقف على إراقة الدماء بالغة ما بلغت.

ففي مثل المورد إذا نفى الشارع وجوب التقيّة إذا بلغت الدم ولم يحرمها لاشبهة في استعمال عامّة الناس ـ إلّا من شذّ منهم ـ التقيّة لحفظ دمائهم، بل لحفظ أعراضهم، بل لا يبعد استعمالهم لحفظ أموالهم المهمّة، ومع عدم منع استعمالها في الشريعة وكثرة تحقّقها لشدّة اهتمام الناس بها لا يصحّ سلب الموضوع

ادّعاءً، فالإخبار الادّعائي بعدم تحقّق شيء كثير الوجود خارجاً وغير ممنوع شرعاً، لا مصحّح له.

وبالجملة نفي الموضوع بلحاظ نفي الحكم، ليس صحيحاً بنحو الإطلاق بل لابدّ من ملاحظة خصوصيّات الموارد، فقد يصحّ الدعوى، وقد لا تصحّ، والمقام من قبيل الثاني.

فإن قلت: فما تقول في قوله: «لا يمين في غضب»[1]، و«لا يمين لولد مع والده، ولا للمرأة مع زوجها»[2] إلى غير ذلك ممّا هو كثير التحقّق، ويكون نفي الموضوع بلحاظ نفي الحكم وعدم الانعقاد؟

قلت: في مثل هذه الموارد يكون المصحّح لغويّة وجود الموضوع، فكأنّ ما لا يترتّب عليه أثر في الشرع ولا في العرف لا يكون موجوداً فيصحّ تعلّق النفي به. وأمّا في المقام فيترتّب على التقيّة آثار مهمّة عند العقلاء هي حفظ نفوسهم وسائر أغراضهم.

وبالجملة لابدّ في نفي الموضوع التكويني الموجود خارجاً من ادّعاء ومصحّح له، فقد يكون المصحّح ندرة الوجود، وقد يكون عدم ترتّب آثار الوجود عليه، وقد يكون عدم ترتّب الأثر المتوقّع منه عليه، وقد يكون ممنوعيّة وجوده وسدّ طرق تحقّقه تشريعاً وليس في المقام مصحّح غير الأخير.

مع أنّ فهم الأصحاب ذلك من الروايات أيضاً من المؤيّدات القويّة لو لم نقل من الحجج الكافية ودليل على الظهور العرفي، فتردّد بعض المدقّقين[3] فيه

١ـ الوسائل ١٦/ ١٣٢ كتاب الأيمان، الباب ١١، الحديث ١١؛ و١٦/ ١٤٣، الباب ١٦، الحديث ١.

٢ـ الوسائل ١٦/ ١٢٨، كتاب الأيمان، الباب ١٠، الحديث ١.

٣ـ حاشية المكاسب: ١٣٩ للمحقّق العلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي، في مبحث حرمة الولاية من قبل الجائر.

في غير محلّه.

حرمة مباشرة القتل أهمّ من حرمة إيقاع النفس في الهلكة

ثمّ إنّه لو قلنا بعدم استفادة أحد الوجهين منها أو استفادة الوجه الثاني من الوجهين فقد يقال بمعارضة دليل حرمة القتل لدليل حرمة إيقاع النفس في الهلكة، ومزاحمة الحكمين أو مزاحمة حرمة قتل النفس لحرمة التسبيب لقتل النفس المحترمة، أي نفس من يتعلّق به إذا كان الإيعاد بقتله، ولا دليل على الترجيح فيتخيّر بينهما.

نعم قد يتحقّق الترجيح والأهمّيّة في أحد الطرفين، كما لو أوعده على قتل بعض متعلّقيه لو لم يقتل جماعة عديدة، أو أوعده على قتله وقتل جميع متعلّقيه لو لم يقتل واحداً[1].

أقول: في دوران الأمر بين مباشرة القتل وبين محرّم آخر دونه، لا ينبغي الإشكال في أقلّية محذور ارتكاب الثاني وعدم مزاحمته لمقتضى القتل، والإيقاع في الهلكة في المقام ليس قتل نفسه مباشرة ولا تسبيباً، بل لمّا أمكنه صرف شرّ الغير عن نفسه كان ذلك الصرف واجباً ولو عقلاً، أو عدم صرفه نحو إيقاع لها في الهلكة.

فصرف شرّ الغير عن نفسه واجب أو الإيقاع في الهلكة بهذا المعنى حرام، لكنّه دون حرمة مباشرة القتل. ألا ترى أنّه لو دار الأمر بين قتل جابر نفساً محترمة وبين قتلك نفساً محترمة أُخرى، لا يمكن القول بالتخيير بين القتل مباشرة لحفظ النفس المحترمة وترك المباشرة وإيقاع الغير في الهلكة، بدعوى مزاحمة المقتضيين وعدم الترجيح.

---

١ ـ نفس المصدر: ١٣٩ ذيل عبارة: ووجه الثاني... ملخصاً.

وأمّا قوله في دوران الأمر بين قتل المكرَه ـ بالفتح ـ شخصاً وقتل المكرِه ـ بالكسر ـ بعض من يتعلّق به، بأنّ ذلك مـن قبيل الدوران بين حرمة القتل وحرمة التسبيب له.[١]

ففيه أنّ ذلك ليس تسبيباً لقتل من يتعلّق به. فإنّ التخلّف عن أمر المكرِه ليس سبباً عرفاً وعقلاً للقتل، مع أنّ المباشرة للقتل أشدّ محذوراً من هذا المعنى المفروض وإن سمّي تسبيباً.

عدم وجوب حفظ النفوس بارتكاب القتل مع قطع النظر عن دليل الحرج

بل يمكن أن يقال: إنّه لو دار الأمر بين مباشرته لقتل شخص واحد، وبين مباشرة المكرِه لقتل أشخاص عديدة، لا يجوز مباشرة القتل، لأنّ الواجب دفع قتلهم مع الإمكان، لكن إذا توقّف على ارتكاب القتل مباشرة، فلا دليل على جوازه وترجيح مقابله.

وهل هذا إلّا نظير دوران الأمر بين ارتكابه شرب الخمر وارتكاب جمع كثير شربها؟

وبالجملة لم يتّضح وجوب حفظ النفوس بارتكاب قتل النفس.

نعم، لو كان المتوعّد على قتله من يجب حفظه على أيّ تقدير كالنبيّ ﷺ والوصيّ ـ عليه السّلام ـ يجب قتل غيره لحفظه.

هذا مع قطع النظر عن دليل الحرج[٢]، وإلّا فلا تصل النوبة إلى حكم

١ـ راجع نفس المصدر السابق: ١٤٠.

٢ـ راجع عوائد الأيام: ٥٧ للمولى أحمد النراقي ـ قدّس سرّه ـ، العائدة التاسعة عشر، قاعدة الحرج.

العقل، فإنّه على فرض كون المرفوع في الدم حكم التقية وسكوت الرواية عن حكم بلوغ الدم، يكون مقتضى دليل نفي الحرج جواز ارتكاب الدم، لما مرّ من أنّ الشرّ والضرر المتوجّه إلى الغير يكون وجوب دفعه بتحمّل الضرر على النفس حرجيّاً.

وإن شئت قلت: إيجاب حفظ نفس الغير أو حرمة قتله بإيقاع الضرر على نفسه حرجيّ، سيّما إذا كان الضرر المتوعّد عليه من النفوس أو الأعراض المتعلّقة به، فمع قيام الدليل الشرعيّ لا قبح لحكم العقل وترجيحه.

ولو قلنا بأنّ المستفاد من دليل نفي التقيّة في الدماء الحرمة، فإن قلنا بأنّه شامل لجميع أنحاء التقيّة في عرض واحد وكان مفاده تحريمها مطلقاً في الدم، تكون النسبة بينه وبين دليل نفي جعل الحرج العموم من وجه، لأنّ عدم التقيّة في الدم أعمّ من أن يلزم الحرج في تركه. وعليه يكون دليل نفي الحرج حاكماً عليه كحكومته على سائر الأدلّة. وكون دليل التقيّة من الأحكام الثانويّة لا ينافي الحكومة المتقوّمة بلسان الدليل مع أنّ قوله: «فلا تقيّة» حكم أوّلي متعلّق بعنوانها.

وإن قلنا بأنّ روايات نفي التقيّة بلحاظ قوله: «إنّما جعلت التقيّة لتحقن بها الدم»[1] ناظرة إلى قضيّة عمّار، كما أشرنا إليه، تكون واردة مورد الإكراه الذي هو مورد قضيّة عمّار، فلا محالة لا يجوز إخراجه بدليل الحرج، للزوم إخراج المورد، وهو مستهجن. ومع بقاء مورد الإكراه كذلك، أي عدم جواز إراقة الدم مع الإكراه والتوعيد على القتل لا يجوز إخراج ما عداه بالضرورة، فإنّ القتل إذا لم يجز مع التوعيد على القتل لا يجوز مع ما دونه وما هو أهون منه.

وبعبارة أُخرى: لا يصحّ التفكيك عقلاً وعرفاً في الدليل، فلابدّ من رفع

---

١ ـ الوسائل ١١/ ٤٨٣، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي، الحديثان ١ و٢.

اليد عن تحكيم دليل الحرج في المقام، وهو أهون من عمل التعارض، مع أنّه على فرضه لا بدّ من رفع اليد عن إطلاق الآية[١] إمّا لكونه عملاً بالدليلين في الجملة أو للإجماع المدّعى والشهرة المحققة[٢] المرجّحين على إطلاق الكتاب بل المقيّدين له.

مفاد إطلاق «إذا بلغت التقيّة...» عدم الفرق...

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق قوله: «إذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة» عدم الفرق بين أفراد المؤمنين من حيث الصغر والكبر، والعلم والجهل، والذكورة والأنوثة حتّى الحمل بعد ولوج الروح، ولا بين المريض وغيره، ولا بين من في حال النزع وغيره على تأمّل في الأخير، بل والمستحقّ للقتل قصاصاً وغيره، فإنّه محقون الدم وإن جعل الله لوليه سلطاناً على قتله[٣].

وأمّا المؤمن المستحقّ للقتل حدّاً كالزاني محصناً واللاطي، فالظاهر أنّه غير محقون، كما تسالم عليه الفقهاء في كتاب القصاص[٤] وادّعي عليه الإجماع[٥]، بل عن الرياض دعوى تظافر النصوص عليه[٦]، ولعلّه أراد بها ما دلّت على أنّه يقتل ونحو ذلك، تأمّل.

١ـ سورة النحل(١٦)، الآية ١٠٦.

٢ـ راجع هامش الصفحة ٢٢٢.

٣ـ اقتباس من الآية الكريمة في سورة الإسراء(١٧) الآية ٣٣.

٤ـ راجع السرائر٣/ ٣٦١، كتاب الديات والجنايات، باب من لا يعرف قاتله، ومن لا دية له إذا قتل، والقاتل في الحرم والشهر الحرام؛ والشرائع ٤ـ٣/ ٩٩١، كتاب القصاص، الشرط الخامس من الشروط المعتبرة في القصاص.

٥ـ راجع الجوامع الفقهية: ٥٥٧، كتاب الغنية، فصل الجنايات.

٦ـ رياض المسائل٢/ ٥١٤، الشرط الخامس من الشرائط المعتبرة في القصاص.

فدعوى شيخنا الأنصاري أنّ ظاهر المشهور عدم التقيّة فيه[1] ناشئة من إطلاقهم في المقام، ولكن مقتضى تصريحهم بعدم محقونيّته مطلقاً جواز التقيّة فيه، وهو لا يخلو من وجه، فإنّ الظاهر أنّ الحدّ ليس حقّاً للحاكم كالقصاص بالنسبة إلى وليّ الدم، بل الحاكم لكونه مسيس العباد وله السلطان والولاية يكون مختصّاً بإجراء الحدود وليس لغيره إجراؤها.

فلو قتل شخص من يجب قتله حدّاً اختياراً لا قصاص عليه ولا دية كما قالوا وليس عليه إلاّ الإثم[2] ويرتفع مع الإكراه.

بل الظاهر انصراف قوله: «إنّما جعلت التقية...» عن مثله، ضرورة أنّ التقيّة لم تجعل لحقن دم مثله، فإطلاق أدلّة الإكراه والتقيّة محكّم.

كما أنّ غير المؤمن من سائر الفرق خارج عن مصبّ الروايات وأنّ التقيّة جعلت لحقن دم المؤمن خاصّة ومقتضى العمومات جواز قتل غيرهم بالإكراه وحال الضرورة.

ثمّ الظاهر أنّ الدم كناية عن القتل بأيّ سبب كان، بإراقة الدم أو غيرها، وما دون القتل جرحاً كان أو غيره خارج وداخل في جواز التقيّة أو وجوبها.

١ـ المكاسب: ٥٩، المسألة السادسة والعشرون، في الولاية من قبل الجائر، التنبيه الخامس من تنبيهات الإكراه....

٢ـ راجع رياض المسائل ٢/ ٥١٤، الشرط الخامس من الشرائط المعتبرة في القصاص؛ والروضة ٢/ ٣٨٣ في شرائط القصاص؛ والجواهر ٤٢/ ١٢، أوائل كتاب القصاص؛ وأيضاً ٤٢/ ١٩٠، الشرط الخامس من الشروط المعتبرة في القصاص.

٢ـ حكم سائر أقسام التقيّة غير الإكراهية

التنبيه الثاني: إنّ ما ذكرناه إنّما هو في الإكراه والتقيّة الإكراهية، ولا بأس بالإشارة إلى حكم سائر أقسامها: من التقيّة المداراتيّة المشروعة لمراعاة حسن العشرة معهم، والتقيّة الخوفيّة المشروعة لحفظ شأن من شؤون الشيعة، سواء كان من المتّقي أو غيره من إخوانه المؤمنين، والتقيّة الكتمانيّة، في مقابل الإذاعة والإفشاء، الواجبة لكتمان سرّهم، كما وردت في كلّ منها أخبار عديدة.

فهل يجوز جميع أقسام التقيّة لما دون الدم، فيجوز الإضرار بالغير مالاً وعرضاً لقسم من الأقسام المتقدّمة أم لا؟

ربّما يقال: إنّ مقتضى صحيحة محمّد بن مسلم[١]، وموثقة أبي حمزة[٢] العموم، لأنّ الظاهر منهما أنّ التقيّة فيما عدا الدم مشروعة كائناً ما كان، وكانت التقيّة ماكانت، وهو مقتضى عموم مرسلة الصدوق: «والتقيّة في كلّ شيء حتّى يبلغ الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقيّة»[٣].

ويمكن المناقشة فيه بأنّ الروايتين الأوليين إنّما سيقتا لإفادة عدم التقيّة في الدم، وأنّه إذا بلغت الدم فلا تقيّة، ولا شبهة في إطلاقهما من هذه الجهة وفي هذا الحكم، أي حرمة التقيّة في الدم، فيستفاد منهما السلب الكلّي في الدم.

١ـ الوسائل ١١/ ٤٨٣، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

٣ـ الجوامع الفقهية: ٤٧، كتاب الهداية، باب التقية؛ وعنه في مستدرك الوسائل ١٢/ ٢٧٤، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١.

وأمّا في غيره فلا يستفاد منهما الإيجاب الكلّي بمعنى جواز جميع أنحاء التقيّة في غيره، فيظهر منهما أنّه مع عدم بلوغها الدم، ففيه تقيّة بنحو الإجمال، لا بنحو الإطلاق والكلّية بحيث يظهر منهما مشروعيّتها بجميع أنحائها وأقسامها المتقدّمة، وذلك من غير فرق بين القول بالمفهوم في الشرطية وعدمه، فإنّ مفهومها على القول به أنّه إذا لم تبلغ الدم ففيه تقيّة، لا فيه جميع أنحائها، لما حقّق في محلّه أنّ مفهوم نحو تلك القضية الإيجاب الجزئي. والمقام نظير قوله: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء»[1] الدالّ بمفهومه أنّه مع عدم البلوغ يتنجّس في الجملة.

ومنه يظهر الحال في المرسلة، فإنّ قوله: «التقيّة في كلّ شيء حتّى يبلغ الدم» عامّ بالنسبة إلى أفراد ما عدا الدم من المال والعرض والجرح بما دون القتل، لابالنسبة إلى أنحاء التقيّة. فإذا ثبت في كلّ شيء تقيّة في الجملة ولو عند الإكراه والتوعّد بالقتل يصحّ أن يقال: التقيّة في كلّ شيء ما عدا القتل، ففي القتل سلب كلّي وفي مقابله إيجاب جزئيّ.

وممّا ذكرنا يظهر الحال في عدم عمومها وإطلاقها بالنسبة إلى موارد الإكراه، سواء قلنا بأنّه تقيّة عرفاً ولغةً وبحسب الأخبار، أو يلحق بها حكماً بما تقدّم، أمّا على الأوّل فبالبيان المتقدّم، وأمّا على الثاني فلأنّه لا يزيد على الملحق به والمتفرّع عليه.

نعم لا نحتاج في إثبات الحكم مطلقاً في موارد الإكراه بهذه الرواية، بل يكفي فيه مثل دليل الرفع وسائر ما تقدّمت الإشارة إليها.

وممّا تقدّم يظهر عدم جواز الاستدلال على جوازها مطلقاً برواية أبي عمر الأعجمي عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ في حديث أنّه قال: «لا دين لمن لا تقيّة له،

١ـ راجع الوسائل ١ / ١١٧، كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، وفيه الأحاديث كلّها «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء».

والتقيّة في كلّ شيء إلاّ في النبيذ والمسح على الخفين»[١].

فإنّها بصدد بيان أنّ فيما عدا النبيذ والمسح تقيّة. فيظهر منها أمران: أحدهما: عدم التقيّة مطلقاً فيهما. والثاني: ثبوتها لكلّ ما عداهما في الجملة، لعدم كونها بصدد بيان جواز أنحاء التقية، فلا إطلاق فيها.

هذا مع احتمال أن يكون المراد بالمستثنى منه المحرّمات والواجبات الإلهيّة ممّا لا يتعلّق بها حقّ الناس، بقرينة استثناء المذكورين وعدم استثناء الدم، تأمّل.

تطابق النص والفتوى على شمول التقيّة لحق الناس

نعم، مقتضى عموم صحيحة زرارة عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ، قال: «التقيّة في كلّ ضرورة، وصاحبها أعلم بها حين تنزل به»[٢].

وصحيحة أخرى عنه وعن غيره، قالوا: سمعنا أبا جعفر ـ عليه السّلام ـ يقول: «التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له»[٣].

جوازها في كلّ شيء يضطر إليه، كما إذا خاف على نفسه أو عرضه، أو نفس من يكون بمنزلته من أهله وخاصّته وعشيرته الأقربين أو عرضهم، أو على ماله الذي إذا سلب عنه يقع في الحرج والمشقّة الشديدة، من غير فرق بين حقّ الله وحقّ الناس ما عدا الدم؛ وأمّا غيره ممّا استثني في بعض الروايات، كرواية

١ـ الوسائل ١١/ ٤٦٨، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٣.

٢ـ الكافي ٢/ ٢١٩، باب التقيّة، الحديث ١٣؛ وعنه في الوسائل ١١/ ٤٦٨، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١.

٣ـ نفس المصدر والباب في الكافي ٢/ ٢٢٠، الحديث ١٨؛ وفي الوسائل ١١/ ٤٦٨، الحديث ٢.

الأعجمي، فلابدّ من تأويلها، وقد تعرّضنا لها في رسالة التقيّة[1].

وما ذكرناه من شمولها لحقّ الناس وإن كان بعيداً سيّما بعض مراتبه لكن لامحيص عنه بعد تطابق النصّ والفتوى عليه:

قال الشيخ في النهاية في باب الأمر بالمعروف: «فأمّا إقامة الحدود فليس يجوز لأحد إقامتها، إلاّ لسلطان الزمان المنصوب من قبل الله ـ تعالى ـ» إلى أن قال: «ولايجوز له أن يحكم بمذهب أهل الخلاف، فإن كان قد تولّى الحكم من قبل الظالمين فليجتهد أيضاً في تنفيذ الأحكام على ما يقتضيه شريعة الإسلام والإيمان، فإن اضطر على تنفيذ حكم على مذهب أهل الخلاف بالخوف على النفس أو الأهل أو المؤمنين أو على أموالهم، جاز له تنفيذ الحكم مالم يبلغ ذلك قتل النفس، فإنّه لا تقيّة في قتل النفوس».[2]

وقال في المكاسب في جملة من كلامه: «فإن لم يتمكّن من إقامة حقّ على وجه، والحال ما وصفناه في التقيّة، جاز له أن يتّقي في جميع الأحكام والأُمور، ما لم يبلغ ذلك إلى سفك الدماء المحرّمة».[3]

أقول: والحال الذي وصفه في التقيّة هو الخوف على النفس أو على الأهل أو على بعض المؤمنين.

وفي المراسم: «وقد فوّضوا ـ عليهم السّلام ـ إلى الفقهاء إقامة الحدود والأحكام بين الناس بعد أن لا يتعدّوا واجباً ولا يتجاوزوا حدّاً» إلى أن قال: «فإن اضطرتهم تقيّة

١ـ الرسائل للمؤلّف ـ قدّس سرّه ـ ٢/ ١٩٣، رسالة في التقيّة.

٢ـ النهاية: ٣٠٠و٣٠٢، كتاب الجهاد، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...؛ والجوامع الفقهية: ٣١٩ـ ٣٢٠، مع اختلاف يسير في العبارة.

٣ـ النهاية: ٣٥٧، كتاب المكاسب، باب عمل السلطان وأخذ جوائزهم؛ والجوامع الفقهية: ٣٣٠.

به أجابوا داعيها، إلاّ في الدماء خاصّة، فلا تقيّة فيها»[١].

وفي السرائر بعد دعوى الإجماع على عدم جواز إقامة الحدود إلاّ للإمام ـ عليه السلام ـ والحكّام من قبله قال: «فإن خاف على نفسه من ترك إقامتها فإنّه يجوز له أن يفعل في حال التقيّة، مالم يبلغ قتل النفوس» إلى أن قال: «فإن اضطرّ إلى تنفيذ حكم على مذهب أهل الخلاف على النفس، أو الأهل، أو المؤمنين، أو على أموالهم، جاز تنفيذ الحكم، مالم يبلغ ذلك قتل النفوس، فإنّه لا تقيّة له في قتل النفوس»[٢].

وفي الشرائع: «فإن اضطرّ إلى العمل بمذهب أهل الخلاف جاز، إذا لم يمكن التخلّص عن ذلك، مالم يكن قتلاً لغير مستحقّ»[٣].

وفي المنتهى: «فإن اضطرّ إلى استعمال ما لا يجوز من ظلم مؤمن أو قهره جاز ذلك للضرورة، مالم يبلغ الدماء، فلا يجوز التقيّة فيها على حال»[٤].

حكم صورة توجّه الحرج على الغير

لكن يمكن المناقشة في إطلاق الحكم ـ مضافاً إلى غاية بُعده في بعض المراتب وإمكان أن يقال بأنّ تلك الأدلّة الصادرة على وجه الامتنان منصرفة عن

١ـ الجوامع الفقهية: ٥٩٩، كتاب المراسم، آخر كتاب الحدود، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢ـ السرائر٢/ ٢٥ و٢٦(ط. القديم:١٦١)، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع اختلاف يسير في العبارة.

٣ـ الشرائع:٢ـ١/ ٢٦٠(ط. القديم:٩٦)، آخر كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع اختلاف يسير في العبارة.

٤ـ منتهى المطلب٢/ ١٠٢٥، كتاب التجارة، البحث الثالث من المقصد الثاني في عمل السلطان، المسألة ٢.

الموارد التي يلزم منها وقوع الضرر أو الحرج على الغير، تأمّل ـ أنّ مقتضى تلك الأدلّة عموماً وإطلاقاً وإن كان جواز التقيّة في كلّ مورد يضطرّ إليه ابن آدم من غير فرق بين حقّ الناس وغيره، لكن مقتضى حكومة دليل نفي الحرج، كحكومته على سائر الأدلّة، تخصيص الحكم بموارد لايلزم منها الحرج على الغير بفعله.

ولازمه التفصيل في حقوق الناس بين ما إذا توجّه الشرّ والضرّ على الغير، ويكون دفعه عنه مستلزماً لوقوع الدافع في شرّ وضرّ وحرج، كما في الموارد المتقدّمة في كلام الشيخ وابن إدريس وغيرهما، فإنّه لو فرض أنّ السارق أقرّ بالسرقة عند من كان منصوباً من قبل والي الجور للقضاء، وكان مقتضى مذهبهم القطع بالإقرار مرّة واحدة كما قال به أبوحنيفة ومالك والشافعي[1] وخاف القاضي واضطرّ إلى الحكم على مذهبهم وإنفاذه، ففي مثله يجوز له، لأنّ الشرّ حسب إقراره ومذهبهم متوجّه إليه فإيجاب دفعه عنه بما يلزم منه وقوع الشرّ عليه حرجيّ.

وأمّا تجويزه لدفع اضطراره ليس حرجيّاً على غيره أو ينصرف الدليل عنه، لأنّه شرّ توجّه إليه لا من قبله بل من قبل إقراره ومذهب الباطل.

ولو سلّم كونه حرجيّاً ومنع الانصراف يتعارض دليل الحرج في مصداقين وتسلم أدلّة أنّ التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه.

وأمّا إذا توجّه الشرّ إلى المتّقي وأراد دفعه بالتوجّه إلى غيره، كما لو ظنّ أنّه إماميّ وخاف منه على عرضه فأراد هتك عرض شيعيّ لدفع التوهّم والشرّ عن نفسه، ففي مثله يكون تجويزه حرجاً على غيره وهو منفيّ.

وأمّا تحريم دفع ضرره بإيقاع شرّ على الغير فليس من الأحكام الحرجيّة، فإنّ الضرر متوجّه إليه لا من قبل الشارع. نعم مع تجويزه إيقاع الشرّ على الغير يندفع

١ـ كتاب الخلاف ٣/ ٢٠٤، كتاب السرقة، المسألة ٤٠.

اضطراره لكن مقتضى الأدلّة عدمه.

وهذا التفصيل غير مستبعد عقلاً وموافق للقواعد، ولعلّ الفتاوى المتقدّمة مختصّة بالموارد التي من قبيل الأوّل.

وممّا ذكرناه يظهر الحال في مسألة أُخرى، وهي أنّه لو اضطرّ إلى أكل مال الغير دون خوف الموت فإنّه يجوز بدليل رفع الاضطرار فيما إذا لم يلزم منه حرج على غيره، فإنّ دليل رفع الاضطرار يرفع الحرمة الشرعيّة، ولكن المال مضمون عليه، لعدم اضطراره على الأكل المجّاني، لعدم معنى له.

وأمّا لو فرض أنّ المضطرّ لا مال له رأساً، ولا يتوقّع منه الجبران، وكان صرف المال الذي اضطرّ إليه موجباً لوقوع الحرج على صاحبه، فالظاهر عدم جوازه، لحكومة دليل نفي الحرج على الأدلّة الثانوية أيضاً، حتّى مثل حديث الرفع، فإنّ الرفع القانوني نحو جعل وحكم من الشارع.

ولو نوقش فيه فقوله: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُم...﴾ [1] دالّ، ولو بمناسبة كونه في مقام الامتنان وأنّ هذه الملّة سهلة سمحة، على أنّ مطلق أحكامه وضعاً ورفعاً ليست حرجيّة.

حكم التقيّة إذا خاف على عرض مؤمن أو ماله

هذا كلّه في التقيّة الإكراهية والاضطراريّة.

وأمّا إذا لم يخف على نفسه أو ما يتعلّق به ولم يكن مكرهاً، فهل تجوز أو تجب التقيّة بارتكاب المحرّمات لو خاف على عرض بعض المؤمنين، أو ماله، دون نفسه التي لا يوازنها شيء؟

١ـ سورة الحج (٢٢)، الآية ٧٨.

الظـاهر عـدم جواز التمسـك لـه بمطلقات أدلّـة التقيّة، لأنّ عنـوانها غير صادق ظـاهراً إلاّ على الخوف على ما يتعلّق بـا لمتقي من النفـس والعرض والمال، سواء كان منه أو ممّـن يتعلّق به الذي بمنزلته، وأمّـا الخوف على سائر الناس فليس مورد التقيّة، ولا هي صادقة عليه. فقـوله: «التقيّة تُرس المؤمن وحرزه»[1] ظاهر في أنّها حافظها عن توجّه الضرر إليه، فلابدّ في المقام من التماس دليل آخر.

ربّما يتمسّـك بـروايـة الاحتجـاج عـن أمير المؤمنين -عليه السّلام- على جـواز ارتكاب المحـرّمات ولو أعظمها، كـالتبري عنه -عليه السّلام- ، وفيها: «ولئـن تبرأُ منّا ساعة بلسانك وأنت موال لنا بجنانك، لتبقي على نفسك روحها التي بها قوامها، ومالها الذي به قيامهـا، وجاهها الذي به تمسّكها، وتصون من عـرف بذلك (من - ظ.) أولياءنا و إخـواننا، فإنّ ذلك أفضـل من أن تتعرّض للهلاك، وتنقطـع به عن عمل في الـدين، وصـلاح إخوانـك المؤمنين. وإيّاك ثـمّ إيّاك أن تترك التقيّـة التي أمرتك بها، فإنّك شائط بدمك ودماء إخوانك، معرّض لنعمتك ونعمتهم للزوال، مذلّ لهم في أيـدي أعداء ديـن الله، وقد أمـرك الله بإعـزازهم، فـإنّك إن خـالفت وصيّتـي كان ضررك على إخـوانك ونفسـك أشدّ مـن ضرر النـاصب لنـا الكافـر بنا»[2].

وأنت خبير بأنّها أخصّ من المدّعى.

أمّا الفقرة الأُولى منها فلا دلالة فيها على جواز البراءة فيما إذا خاف على مال مؤمن أو عرضه، فإنّ قوله:«وتصون من عرف بذلك...» ظاهر في صيانة نفوسهم،

١ـ الوسائل ١١/ ٤٦١، كتاب الأمر با لمعروف والنهـي عن المنكر، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٦ .وفيه:«التقية ترس المؤمن والتقية حرز المؤمن...».

٢ـ الاحتجاج ٢ـ١/ ٢٣٩؛ وعنه في الـوسائل ١١/ ٤٧٨، كتاب الأمـر با لمعروف والنهى عـن المنكر، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١١. والمتن مطابق مع الوسائل.

سيّما مع ذكر النفس والمال والجاه بالنسبة إلى المتقي. فلو كان الخوف على غيره في المال والجاه كالخوف على نفسه فيهما لكان أولى بالذكر، ولا أقلّ من قصور دلالتها على جميع مراتب الخوف. وقوله: «وصلاح إخوانك» عطف على قوله: «عن عمل في الدين»، أي تنقطع عنه وعن صلاح إخوانك، فلا ربط له بالمقام.

وأمّا الفقرة الثانية أي قوله: «وإيّاك ثمّ إيّاك...»، فظاهرها من أوّلها إلى آخرها أنّها مربوطة بزمان كان الشيعة في الأقلّية التامّة وفي معرض الزوال والهضم لو ترك التقيّة وفشا أمرهم، ولا شبهة في أنّ ضرر تركها والحال هذه أكثر من ضرر النصب والكفر على المذهب الحقّ، فإنّ في تركها مظنّة ذهاب أهل الحقّ ومذهبهم في مثل ذلك العصر الذي كانت عدّتهم محصورة جدّاً، وكذا في مثل عصر الصادقين ـ عليهما السلام ـ والكاظمين ـ عليهما السلام ـ، حيث كان تركها موجباً لاطّلاع ولاة الجور وأعداء دين الله ـ لعنهم الله ـ على حزب الحقّ وتحزّبهم في الخفاء لإبقاء الحقّ وإحياء سنّة الله ـ تعالى ـ، وذلك كان موجباً لإراقة دمائهم وزوال نعمتهم وذلّهم تحت أيدي أعداء الله. وأين ذلك ممّا نحن بصدده من جواز ارتكاب المحرّمات حتّى مثل سبّ الأئمّة ـ عليهم السلام ـ والعياذ بالله ـ عند الخوف على هتك مؤمن أو جمع منهم أو الخوف على أموالهم من غير ترتّب تلك المفاسد على تركها؟

وما ذكرناه فيها جار في سائر الروايات الواردة في التقيّة أو في المقام:

كالمحكيّ عن تفسير الإمام ـ عليه السلام ـ، قال: «قال رسول الله ﷺ: من صلّى الخمس كفّر الله عنه من الذنوب» إلى أن قال: «لاتبقي عليه من الذنوب شيئاً إلاّ الموبقات التي هي جحد النبوّة، أو الإمامة، أو ظلم إخوانه، أو ترك التقيّة حتّى يضرّ بنفسه وإخوانه المؤمنين»[1].

١ـ تفسير الإمام ـ عليه السلام ـ: ٢٣١ حديث أنّ الصلوات الخمس كفارة الذنوب، الحديث ١١١؛ وعنه في مستدرك الوسائل ١٢/ ٢٥٩، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٤، ح ٥.

وعنه قال الحسن بن علي ـ عليه السلام ـ : «قال رسول الله ﷺ : إنّ الأنبياء إنّما فضّلهم الله على خلقه أجمعين بشدّة مداراتهم لأعداء دين الله، وحسن تقيّتهم لأجل إخوانهم في الله»[1].

وعنه عن أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ : «التقيّة من أفضل أعمال المؤمن يصون بها نفسه وإخوانه عن الفاجرين»[2]. إلى غير ذلك.

فإنّ الظاهر أنّ جعل ترك التقيّة من الموبقات وقريناً لجحد النبوّة والإمامة ليس لمحض حفظ مال مؤمن أو عرضه مثلاً، بل لمّا كان تركها في تلك الأزمنة موجباً لفساد في الدّين أو المذهب صار بتلك المنزلة، وإلاّ فمن الواضح أنّ الموجِب بتركها لنهب مال مؤمن لا يكون مرتكباً لموبقة قرينة لجحدهما، وكذا الحال ظاهراً في مداراة الأنبياء لأعداء دين الله وتقيّتهم لأجل إخوانهم، فإنّ الموجب لفضيلتهم ليس نفس المداراة والتقيّة، بل لمّا كانت دعوتهم وإشاعة دينهم بين الناس موقوفة بمداراة أعداء الله وحفظ المؤمنين، صارا بتلك المنزلة. هذا مع الغضّ عن ضعف السند وعدم الإطلاق.

وممّا ذكرناه يظهر عدم صحّة التشبّث لإثبات المدّعى، أي جواز ارتكاب المحرّمات، بالروايات الكثيرة المتقدّمة الدالّة على جواز التولّي من قبل الجائر

---

(١) الحديث ٦. والمتن مطابق مع المستدرك.

١ـ تفسير الإمام ـ عليه السلام ـ : ٣٥٥، في مداراة النواصب، الحديث ٢٤٤؛ وعنه في مستدرك الوسائل ١٢/ ٢٦٢، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٧ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٣.

٢ـ تفسير الإمام ـ عليه السلام ـ : ٣٢٠، في وجوب الاهتمام بالتقيّة وقضاء حقوق المؤمنين، الحديث ١٦٣؛ وعنه في الوسائل ١١/ ٤٧٣، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٨ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٣.

لصلاح حال الشيعة[١].

لما عرفت من أنّ الظاهر من مجموعها أو المتيقّن منها بعد ضعف أسنادها جواز التولّي فيما إذا كان صلاح المذهب، ولولا التولّي لخيف تشتّت الشيعة وذهاب حزبهم مع قلّة عددهم وضعفهم وقوّة أعدائهم وشدّة اهتمامهم ـ لعنهم الله ـ بهضمهم وهلاكهم كما هو ظاهر.

فلولا أمثال عليّ بن يقطين ، والنجاشي، ومحمّد بن إسماعيل ومن يحذو حذوهم لخيف على الشيعة الانقراض، وإلاّ فما أظنّ ارتضاء منصف بأنّ تلك الترغيبات الواردة منهم ـ عليهم السلام ـ، سيّما في رواية ابن بزيع، للورود في ديوانهم لمحض حفظ مال من شيعيّ أو عرضه، مع حرمة الورود فيه ذاتاً وملازمة ورود أمثالهم للابتلاء بمعاصي أُخر تقيّة.

فتجويز ذلك والترغيب الأكيد فيه ليس إلاّ لحفظ المصالح السياسيّة الكائنة في تلك الظروف، المقدّم على ارتكاب أيّ معصية يبتلى بها في ديوانهم.

فكيف يمكن تجويز ارتكاب محرّم كشرب الخمر أو سبّ أمير المؤمنين عليه السلام ـ والعياذ بالله ـ في مثل زماننا لحفظ مال شيعيّ وعرضه؟

وكذا لا يصحّ التشبّث بما ورد في روايات عديدة من جواز الحلف كذباً لإنجاء مال مؤمن من العشّار أو اللّص وغيره، كما في بعضها[٢]

ضرورة عدم جواز التعدّي منه إلى سائر المعاصي. كما أنّ الكذب في الصلاح جائز نصّاً وفتوى، لكن لا يمكن التعدّي منه ، ولعلّه كما قالوا إنّ قبح

---

١ ـ راجع الوسائل ١٢/ ١٣٩، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به؛ ومستدرك الوسائل ١٣/ ١٣٠، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به.

٢ ـ راجع الوسائل١٦/ ١٣٤، الباب ١٢ من كتاب الأيمان، الحديثان ٦و٩.

الكذب بالوجوه والاعتبار، ومع ترتّب الصلاح عليه لا يكون قبيحاً.

فلو توقّف إنجاء مال مؤمن من العشّار أو غيره وكذا الإصلاح بين المؤمنين على معصية أُخرى، كسبّ النبيّ ﷺ وشرب الخمر لا يمكن الالتزام بالجواز كما هو واضح.

فتحصّل من جميع ذلك عدم دليل على جواز ارتكاب المحرّم لحفظ مال أو عرض، فلو دلّ دليل على وجوب حفظ شيء مطلقاً لا بدّ من ملاحظة الأهمّ ومعاملة باب التزاحم.

ثمّ لو قلنا بجواز التقيّة في هذا المورد فلا شبهة في عدم جواز الإضرار بالغير لدفع الإضرار عن مؤمن آخر وهو واضح. والفرق بينه وبين التقيّة الاضطراريّة ظاهر.

٣ـ معنى الإكراه لغة وعرفاً
والإشكال على ما ذكره الشيخ

الثالث: قال الشيخ الأنصاري في كتاب البيع: «إنّ حقيقة الإكراه لغةً وعرفاً حمل الغير على ما يكرهه، ويعتبر في وقوع الفعل من ذلك الحمل اقترانه بوعيد منه مظنون الترتّب على ترك ذلك الفعل مضرّ بحال الفاعل أو متعلّقه نفساً أو عرضاً أو مالاً»[1].

وقال في المقام: «إنّ الإكراه يتحقّق بالتوعّد بالضرر على ترك المكره عليه ضرراً متعلّقاً بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله ممّن يكون ضرره راجعاً إلى تضرّره وتألّمه».[2] انتهى.

أقول: إنّ ما ورد في الأخبار عنوانان: أحدهما: ما أكرهوا عليه، وثانيهما: ما استكرهوا عليه. ولا شبهة في رجوعهما إلى معنى واحد، كما أنّ الاستكراه أو الإكراه الوارد في بعض الأخبار راجعان إلى ذلك أيضاً، فلابدّ من النظر في معنى قوله: «رُفع ما أكرهوا عليه»[3] عرفاً ولغةً. والظاهر أنّهما متطابقان على أنّ معنى أكرهه عليه حمله على ذلك قهراً وكُرهاً، بمعنى أنّ متعلّق القهر والكره الحمل، فيكون معنى أكرهه على ذلك كقوله أجبره عليه وألزمه عليه، أي حمله عليه قهراً وجبراً وإلزاماً وكرهاً.

وأمّا بناء على ما ذكره الشيخ لا يكون الكره والقهر في الحمل على الفعل، بل

١ـ كتاب المكاسب: ١١٩، كتاب البيع، في مسألة ذكر الاختيار من شرائط المتعاقدين.

٢ـ كتاب المكاسب: ٥٨، المسألة السادسة والعشرون...، التنبيه الثاني من تنبيهات الإكراه....

٣ـ كتاب الخصال: ٤١٧، باب التسعة، الحديث ٩.

إذا كان الفعل مكروهاً له وهو يكرهه صدق الإكراه عليه ولو كان الحمل عليه بلاقهر وجبر بل يكون حمله عليه بالاستدعاء أو إعطاء المال عليه، ضرورة صدق حمله على ما يكرهه. فإذا أمره من لا ينبغي مخالفته بأمر كرهه فأتاه صدق عليه أنّه حمله على ما يكرهه.

وتوهّم أنّ الحمل بمعنى الإلزام والقهر باطل، ضرورة أنّه أعمّ منه، إذ يصدق قوله: «حملني صديقي أو أخي على ذلك المكروه» بلا شائبة تأوّل.

وبالجملة ليس في قوله: «أكرهه على ذلك» إلاّ مادّة واحدة هي الكُره، فهي إمّا متعلّقة بالهيئة وما يستفاد منها، فيكون المعنى حمله عليه كرهاً أي قهراً، فيكون نظير أجبره وألزمه، أو راجعة إلى المتعلّق، فيكون المعنى حمله على ما يكرهه، فيكون الحمل مطلقاً غير مقيّد بالإلزام والقهر والكره . وتوهّم اعتبار الكره في كليهما كما ترى لا وجه له.

ومع الدوران بينهما لا شبهة في أنّ الأوّل موافق للعرف، فلا يقال لمطلق الحمل والتحميل على ما يكرهه أنّه أكرهه عليه، وموافق لقاعدة الاشتقاق كما يظهر بالنظر في الأمثال والنظائر، ولكلمات اللغويين:

ففي منتهى الإرب في معنى الاستكراه: «وبناخواست وستم بر كارى داشتن» ومنه الحديث: «رفع عن أُمّتي الخطاء وما استكرهوا عليه»[1].

وفي الصحاح: «وأكرهته على كذا: حملته عليه كرهاً»[2].

١ـ منتهى الإرب ٤ـ٣/ ١٠٩٤.

٢ـ الصحاح ٦/ ٢٢٤٧.

ونحوه في المجمع[١].

وفي معيار اللغة: «أكرهته على الأمر إكراهاً: حملته عليه قهراً»[٢].

وفي المنجد: «أكره فلاناً على الأمر: حمله عليه قهراً. أكره الرجل: حمله على أمر يكرهه»[٣].

ترى كيف يفرق بين الجملتين، فلا ينبغي الإشكال في أنّ معنى أكرهه عليه: حمل عليه قهراً وكرهاً.

وعليه لا يتحقّق الإكراه على الأمر بالتوعّد بالضرر مطلقاً، إذ قد يكون التوعّد به لا يوجب القهر على الفعل والإلزام عليه، كما لو أوعد ابنك بأنّك لو لم تفعل كذا لقتلت نفسي، أو قالت أهلك: «لو لم تفعل كذا لهتكت سرّي»، أو قال صديقك: «لو لم تفعل لهجرتك» وكانت هجرته شاقاً عليك.

فإنّ في تلك الموارد ونظائرها لا يصدق أكرهه على العمل نعم صدق حمله على مكروه.

بل ولا يتوقّف صدق أكره عليه على التوعّد بالمكروه، فلو خاف المأمور شرّ الآمر كفى في الصدق، أوعده على الشرّ أم لا، فاعتبار الإيعاد لا يصحّ طرداً وعكساً.

كما أنّ اعتبار الظنّ على ترتّب الضرر غير ظاهر، بل يكفي الخوف على ترتّبه وإن لم يحصل الظنّ به.

بل التحقيق أنّه لا يعتبر كون المأمور به ممّا يكرهه المأمور، بل ما يعتبر في

١ـ مجمع البحرين ٦/ ٣٦٠.

٢ـ معيار اللغة ٢/ ٧٦٥.

٣ـ المنجد: ٦٨٢. وفيه: «أكره الرجل: حمله على أمر يكرهه، وأكره فلاناً على الأمر: حمله عليه قهراً».

الصدق أي كان لازماً فيه أن يكون المكره مقهوراً في اختياره، بمعنى أنّه ما اختاره إلّا للخوف عن مخالفة أمر الجائر.

وعدم اختياره وإرادته له تارةً لأجل كراهته له ومنفوريّته لديه، وأُخرى لكونه مخالفاً لصلاحه وإن كان مشتاقاً إليه كمال الاشتياق، كالمشتهيات التي يتركها المؤمن خوفاً من عذاب الله، فإنّه مع كمال اشتياقه بها يحمله العقل والدين على تركه.

بطلان تفسير الإرادة بالشوق المتأكّد

والظاهر أنّ توهّم اعتبار ذلك نشأ من توهّم أنّ الإرادة عبارة عن الشوق التامّ في طرف الفعل والكراهة التامّة في جانب الترك، أو أنّهما من مباديها دائماً.

ولهذا أنّ بعض أهل التحقيق لما رأى أنّ في الأفعال الصادرة من الفاعل ما لا يتعلّق به الشوق بل يتنفّر منه كمال التنفّر ومع ذلك يريده ويوجده كقطع يده ورجله للعلاج والانتحار لأجل بعض الدواعي الفاسدة، قال بعد جعل الإرادة عبارة عن الشوق المتأكّد: «ما من فعل إراديّ إلّا ويصدر إمّا عن شوق طبيعيّ أو شوق عقليّ». وقال أيضاً: إذا اشتدّ الشوق العقليّ وغلب على الكراهة الذوقيّة فلامحالة يشرب الدواء»[1].

وأنت خبير بما فيه من التكلّف وعدم الموافقة للموازين العقليّة لمحض توهّم أنّ الإرادة هي الشوق المتأكّد، مع أنّ أصل المبنى فاسد، فإنّ الإرادة من القوى الفعّالة الحاملة على الفعل والمحرّكة للعضلات نحوه، والشوق والحبّ والبغض والكراهة من الأُمور التي لا فعّاليّة لها، فالشوق لا يكون محرّكاً للعضلات بلغ ما بلغ من الشدة، والإرادة كثيراً مّا تتعلّق بأشياء مع كمال الكراهة ومع فقدان

١ـ حاشية المكاسب للمحقّق الفقيه الشيخ محمّد حسين الإصفهاني ١/ ١٢١، في بيع المكره.

الشوق رأساً.

وإدراك العقل المصلحة وترجيح الفعل على الترك بالقضاء العقليّ أو القوّة الحاكمة والقاضية، غير الشوق الذي ينفعل النفس به لا بمعنى فعّاليّته بل بمعنى عروضه لها، وليس الاشتياق من شؤون العاقلة، بل العقل مدرك للمصالح والمفاسد، ولا يليق به الحبّ والبغض وأضرابهما من الانفعاليّات.

وما في مسفورات أهل النظر من نسبة الشوق ونحوه إلى المبدأ ـ تعالى جدّه ـ لا بدّ من تأويله، كما ورد في الكتاب والسنّة من أشباه ذلك ممّا لا يليق بظاهرها بساحة قدسه ـ جلّ وعلا ـ[1] ولعمري لا داعي للالتزام بما يخالف الوجدان والبرهان لتصحيح ما قال بعض أهل النظر: إنّ الإرادة هي الشوق المؤكّد، مع عدم برهان عليه.

فتحصّل من ذلك أنّ الإكراه على الشيء لا يعتبر في مفهومه كون ذلك الشيء ممّا أكرهه الفاعل، وهو واضح. وكذا لا يكون تحقّقه متقوّماً لذلك أو ملازماً له.

فالأولى في تحديد مفاد قوله: «أكرهوا عليه» تبعيّة كلمات اللغويّين الموافقة للعرف والاعتبار، أو إيكال الأمر إلى العرف، كما صنعه المحقّق صاحب الجواهر[2].

ثمّ إنّ اعتبار عدم إمكان التفصّي عرفاً بما لا يحصل منه ضرر آخر معتدّ به ممّا لا ينبغي الريب فيه.

١ـ راجع معاني الأخبار: ١٢، باب معاني الفاظ وردت في الكتاب و السنّة في التوحيد.

٢ـ جواهر الكلام ٣٢/ ١١، كتاب الطلاق، الشرط الثالث من شرائط المُطَلِّق.

٤ـ التفصيل فيما ذكره الشيخ
من أنّ قبول الولاية مع الضرر المالي اليسير رخصة

الرابع: قال الشيخ الأنصاري ـ قدّس سرّه ـ : «قبول الولاية مع الضرر الماليّ الذي لا يضرّ بالحال رخصة لا عزيمة، فيجوز تحمّل الضرر المذكور، لأنّ «الناس مسلّطون على أموالهم»[1]، بل ربّما يستحب تحمّل ذلك الضرر للفرار عن تقوية شوكتهم»[2].انتهى.

مقتضى إطلاقه فيما لا يضرّ بالحال كونه رخصة حتّى مع اقتضاء التقيّة ذلك ومع كونه في دار التقيّة، وهو مبنيّ على عدم وجوب التقيّة، وهو غير تامّ، فلابدّ في هذه الصورة من التفصيل بين ما إذا كان المورد من موارد التقيّة الواجبة ، فيكون القبول عزيمة، وبين غيره إن قلنا بأنّ «رفع ما أكرهوا عليه» على سبيل الرخصة كما اشتهر بينهم مطلقاً ولا يبعد في الجملة.

ومقتضى تخصيصه الحكم بالضرر المالي غير المضرّ، أنّ القبول عزيمة مع المالي المضرّ بالحال. والظاهر أنّ المراد به ما كان دفعه موجباً للحرج، وهو مبنيّ على أنّ رفع الحرج على سبيل العزيمة، وهو خلاف المعهود منهم وإن رجّحناها في بعض الموارد أو مطلقاً في رسالة التيمّم[3].

وكذا مقتضاه أنّه عزيمة مع الضرر العرضي والنفسي مطلقاً، وهو

١ـ عوالي اللآلي١/ ٢٢٢، الفصل التاسع، الحديث ٩٩.

٢ـ المكاسب:٥٩، المسألة السادسة والعشرون...، التنبيه الرابع من تنبيهات الإكراه....

٣ـ راجع كتاب الطهارة «للمؤلف ـ قدّس سرّه ـ» ٢/ ٥٧، التنبيه الثالث، من مبحث التيمم.

محلّ تأمّل. فـإنّها مبنيّة على حرمة جعل المؤمن نفسـه في معرض الهتك والضرر أيّ ضرر كان ولو لم يبلغ حدّ التهلكة.

والمسألة بشقوقها محلّ إشكال وتأمّل وتحتاج إلى مزيد فحص وتحقيق.



القسم الخامس :



الاكتساب
بما يجب على الإنسان فعله


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الموارد التي يلزم منها وقوع الضرر أو الحرج على الغير، تأمّل ـ أنّ مقتضى تلك الأدلّة عموماً وإطلاقاً وإن كان جواز التقيّة في كلّ مورد يضطرّ إليه ابن آدم من غير فرق بين حقّ الناس وغيره، لكن مقتضى حكومة دليل نفي الحرج، كحكومته على سائر الأدلّة، تخصيص الحكم بموارد لايلزم منها الحرج على الغير بفعله.

ولازمه التفصيل في حقوق الناس بين ما إذا توجّه الشرّ والضرّ على الغير، ويكون دفعه عنه مستلزماً لوقوع الدافع في شرّ وضرّ وحرج، كما في الموارد المتقدّمة في كلام الشيخ وابن إدريس وغيرهما، فإنّه لو فرض أنّ السارق أقرّ بالسرقة عند من كان منصوباً من قبل والي الجور للقضاء، وكان مقتضى مذهبهم القطع بالإقرار مرّة واحدة كما قال به أبوحنيفة ومالك والشافعي[1] وخاف القاضي واضطرّ إلى الحكم على مذهبهم وإنفاذه، ففي مثله يجوز له، لأنّ الشرّ حسب إقراره ومذهبهم متوجّه إليه فإيجاب دفعه عنه بما يلزم منه وقوع الشرّ عليه حرجيّ.

وأمّا تجويزه لدفع اضطراره ليس حرجيّاً على غيره أو ينصرف الدليل عنه، لأنّه شرّ توجّه إليه لا من قبله بل من قبل إقراره ومذهب الباطل.

ولو سلّم كونه حرجيّاً ومنع الانصراف يتعارض دليل الحرج في مصداقين وتسلم أدلّة أنّ التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه.

وأمّا إذا توجّه الشرّ إلى المتّقي وأراد دفعه بالتوجّه إلى غيره، كما لو ظنّ أنّه إماميّ وخاف منه على عرضه فأراد هتك عرض شيعيّ لدفع التوهّم والشرّ عن نفسه، ففي مثله يكون تجويزه حرجاً على غيره وهو منفيّ.

وأمّا تحريم دفع ضرره بإيقاع شرّ على الغير فليس من الأحكام الحرجيّة، فإنّ الضرر متوجّه إليه لا من قبل الشارع. نعم مع تجويزه إيقاع الشرّ على الغير يندفع

١ـ كتاب الخلاف ٣/ ٢٠٤، كتاب السرقة، المسألة ٤٠.

اضطراره لكن مقتضى الأدلّة عدمه.

وهذا التفصيل غير مستبعد عقلاً وموافق للقواعد، ولعلّ الفتاوى المتقدّمة مختصّة بالموارد التي من قبيل الأوّل.

وممّا ذكرناه يظهر الحال في مسألة أُخرى، وهي أنّه لو اضطرّ إلى أكل مال الغير دون خوف الموت فإنّه يجوز بدليل رفع الاضطرار فيما إذا لم يلزم منه حرج على غيره، فإنّ دليل رفع الاضطرار يرفع الحرمة الشرعيّة، ولكن المال مضمون عليه، لعدم اضطراره على الأكل المجّاني، لعدم معنى له.

وأمّا لو فرض أنّ المضطرّ لا مال له رأساً، ولا يتوقّع منه الجبران، وكان صرف المال الذي اضطرّ إليه موجباً لوقوع الحرج على صاحبه، فالظاهر عدم جوازه، لحكومة دليل نفي الحرج على الأدلّة الثانوية أيضاً، حتّى مثل حديث الرفع، فإنّ الرفع القانوني نحو جعل وحكم من الشارع.

ولو نوقش فيه فقوله: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُم...﴾ [1] دالّ، ولو بمناسبة كونه في مقام الامتنان وأنّ هذه الملّة سهلة سمحة، على أنّ مطلق أحكامه وضعاً ورفعاً ليست حرجيّة.

حكم التقيّة إذا خاف على عرض مؤمن أو ماله

هذا كلّه في التقيّة الإكراهية والاضطراريّة.

وأمّا إذا لم يخف على نفسه أو ما يتعلّق به ولم يكن مكرهاً، فهل تجوز أو تجب التقيّة بارتكاب المحرّمات لو خاف على عرض بعض المؤمنين، أو ماله، دون نفسه التي لا يوازنها شيء؟

١ـ سورة الحج(٢٢)، الآية ٧٨.

الظـاهر عـدم جواز التمسـك لـه بمطلقات أدلّـة التقيّة، لأنّ عنـوانها غير صادق ظـاهراً إلاّ على الخوف على ما يتعلّق بـالمتقي من النفـس والعرض والمال، سواء كان منه أو ممّـن يتعلّق به الذي بمنزلته، وأمّـا الخوف على سائر الناس فليس مورد التقيّة، ولا هي صادقة عليه. فقـوله: «التقيّة تُرس المؤمن وحرزه»[1] ظاهر في أنّها حافظها عن توجّه الضرر إليه، فلابدّ في المقام من التماس دليل آخر.

ربّما يتمسّـك بـروايـة الاحتجـاج عـن أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ على جـواز ارتكاب المحـرّمات ولو أعظمها، كـالتبري عنه ـ عليه السّلام ـ ، وفيها: «ولئـن تبرأْ منّا ساعة بلسانك وأنت موال لنا بجنانك، لتبقي على نفسك روحها التي بها قوامها، ومالها الذي به قيامهـا، وجاهها الذي به تمسّكها، وتصون من عـرف بذلك (من ـ ظ.) أولياءنا و إخـواننا، فإنّ ذلك أفضـل من أن تتعرّض للهلاك، وتنقطـع به عن عمل في الـدين، وصـلاح إخوانـك المؤمنين. وإيّاك ثـمّ إيّاك أن تترك التقيّـة التي أمرتك بها، فإنّك شائط بدمك ودماء إخوانك، معرّض لنعمتك ونعمتهم للزوال، مذلّ لهم في أيـدي أعداء ديـن الله، وقد أمـرك الله بإعـزازهم، فـإنّك إن خـالفت وصيّتـي كان ضررك على إخـوانك ونفسـك أشدّ مـن ضرر النـاصب لنـا الكافـر بنا»[2].

وأنت خبير بأنّها أخصّ من المدّعى.

أمّا الفقرة الأُولى منها فلا دلالة فيها على جواز البراءة فيما إذا خاف على مال مؤمن أو عرضه، فإنّ قوله: «وتصون من عرف بذلك...» ظاهر في صيانة نفوسهم،

---

١ ـ الوسائل ١١ / ٤٦١، كتاب الأمر بالمعروف والنهـي عن المنكر، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٦. وفيه: «التقية ترس المؤمن والتقية حرز المؤمن...».

٢ ـ الاحتجاج ٢ ـ ١ / ٢٣٩؛ وعنه في الـوسائل ١١ / ٤٧٨، كتاب الأمـر بالمعـروف والنهى عـن المنكر، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١١. والمتن مطابق مع الوسائل.

سيّما مع ذكر النفس والمال والجاه بالنسبة إلى المتّقي. فلو كان الخوف على غيره في المال والجاه كالخوف على نفسه فيهما لكان أولى بالذكر، ولا أقلّ من قصور دلالتها على جميع مراتب الخوف. وقوله: «وصلاح إخوانك» عطف على قوله: «عن عمل في الدين»، أي تنقطع عنه وعن صلاح إخوانك، فلا ربط له بالمقام.

وأمّا الفقرة الثانية أي قوله: «وإيّاك ثمّ إيّاك...»، فظاهرها من أوّلها إلى آخرها أنّها مربوطة بزمان كان الشيعة في الأقلّية التامّة وفي معرض الزوال والهضم لو ترك التقيّة وفشا أمرهم، ولا شبهة في أنّ ضرر تركها والحال هذه أكثر من ضرر النصب والكفر على المذهب الحقّ، فإنّ في تركها مظنّة ذهاب أهل الحقّ ومذهبهم في مثل ذلك العصر الذي كانت عدّتهم محصورة جدّاً، وكذا في مثل عصر الصادقين ـ عليهما السلام ـ والكاظمين ـ عليهما السلام ـ ، حيث كان تركها موجباً لاطّلاع ولاة الجور وأعداء دين الله ـ لعنهم الله ـ على حزب الحقّ وتحزّبهم في الخفاء لإبقاء الحقّ وإحياء سنّة الله ـ تعالى ـ ، وذلك كان موجباً لإراقة دمائهم وزوال نعمتهم وذلّهم تحت أيدي أعداء الله. وأين ذلك ممّا نحن بصدده من جواز ارتكاب المحرّمات حتّى مثل سبّ الأئمّة ـ عليهم السلام ـ والعياذ بالله ـ عند الخوف على هتك مؤمن أو جمع منهم أو الخوف على أموالهم من غير ترتّب تلك المفاسد على تركها؟

وما ذكرناه فيها جار في سائر الروايات الواردة في التقيّة أو في المقام:

كالمحكيّ عن تفسير الإمام ـ عليه السلام ـ ، قال: «قال رسول الله ﷺ: من صلّى الخمس كفّر الله عنه من الذنوب» إلى أن قال: «لاتبقي عليه من الذنوب شيئاً إلاّ الموبقات التي هي جحد النبوّة، أو الإمامة، أو ظلم إخوانه، أو ترك التقيّة حتّى يضرّ بنفسه وإخوانه المؤمنين»[1].

١ـ تفسير الإمام ـ عليه السلام ـ : ٢٣١ حديث أنّ الصلوات الخمس كفارة الذنوب، الحديث ١١١؛ وعنه في مستدرك الوسائل ١٢/ ٢٥٩، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٤، ح

وعنه قال الحسن بن علي -عليه السلام-: «قال رسول الله ﷺ: إنّ الأنبياء إنّما فضّلهم الله على خلقه أجمعين بشدّة مداراتهم لأعداء دين الله، وحسن تقيّتهم لأجل إخوانهم في الله»[1].

وعنه عن أمير المؤمنين -عليه السلام-: «التقيّة من أفضل أعمال المؤمن يصون بها نفسه وإخوانه عن الفاجرين»[2]. إلى غير ذلك.

فإنّ الظاهر أنّ جعل ترك التقيّة من الموبقات وقريناً لجحد النبوّة والإمامة ليس لمحض حفظ مال مؤمن أو عرضه مثلاً، بل لمّا كان تركها في تلك الأزمنة موجباً لفساد في الدّين أو المذهب صار بتلك المنزلة، وإلاّ فمن الواضح أنّ الموجِب بتركها لنهب مال مؤمن لا يكون مرتكباً لموبقة قرينة لجحدهما، وكذا الحال ظاهراً في مداراة الأنبياء لأعداء دين الله وتقيّتهم لأجل إخوانهم، فإنّ الموجب لفضيلتهم ليس نفس المداراة والتقيّة، بل لمّا كانت دعوتهم وإشاعة دينهم بين الناس موقوفة بمداراة أعداء الله وحفظ المؤمنين، صارا بتلك المنزلة. هذا مع الغضّ عن ضعف السند وعدم الإطلاق.

وممّا ذكرناه يظهر عدم صحّة التشبّث لإثبات المدّعى، أي جواز ارتكاب المحرّمات، بالروايات الكثيرة المتقدّمة الدالّة على جواز التولّي من قبل الجائر

() الحديث ٦. والمتن مطابق مع المستدرك.

١ـ تفسير الإمام -عليه السلام-: ٣٥٥، في مداراة النواصب، الحديث ٢٤٤؛ وعنه في مستدرك الوسائل ١٢/ ٢٦٢، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٧ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٣.

٢ـ تفسير الإمام -عليه السلام-: ٣٢٠، في وجوب الاهتمام بالتقيّة وقضاء حقوق المؤمنين، الحديث ١٦٣؛ وعنه في الوسائل ١١/ ٤٧٣، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٨ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٣.

لصلاح حال الشيعة[١].

لما عرفت من أنّ الظاهر من مجموعها أو المتيقّن منها بعد ضعف أسنادها جواز التولّي فيها إذا كان صلاح المذهب، ولولا التولّي لخيف تشتّت الشيعة وذهاب حزبهم مع قلّة عددهم وضعفهم وقوّة أعدائهم وشدّة اهتمامهم ــ لعنهم الله ــ بهضمهم وهلاكهم كما هو ظاهر.

فلولا أمثال عليّ بن يقطين، والنجاشي، ومحمّد بن إسماعيل ومن يحذو حذوهم لخيف على الشيعة الانقراض، وإلاّ فما أظنّ ارتضاء منصف بأنّ تلك الترغيبات الواردة منهم ـ عليهم السلام ـ، سيّما في رواية ابن بزيع، للورود في ديوانهم لمحض حفظ مال من شيعيّ أو عرضه، مع حرمة الورود فيه ذاتاً وملازمة ورود أمثالهم للابتلاء بمعاصي أُخر تقيّة.

فتجويز ذلك والترغيب الأكيد فيه ليس إلاّ لحفظ المصالح السياسيّة الكائنة في تلك الظروف، المقدّم على ارتكاب أيّ معصية يبتلى بها في ديوانهم.

فكيف يمكن تجويز ارتكاب محرّم كشرب الخمر أو سبّ أمير المؤمنين عليه السلام ـ والعياذ بالله ـ في مثل زماننا لحفظ مال شيعيّ وعرضه؟

وكذا لا يصحّ التشبّث بما ورد في روايات عديدة من جواز الحلف كذباً لإنجاء مال مؤمن من العشّار أو اللّص وغيره، كما في بعضها[٢]

ضرورة عدم جواز التعدّي منه إلى سائر المعاصي. كما أنّ الكذب في الصلاح جائز نصّاً وفتوى، لكن لا يمكن التعدّي منه، ولعلّه كما قالوا إنّ قبح

١ــ راجع الوسائل ١٢/ ١٣٩، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به؛ ومستدرك الوسائل ١٣/ ١٣٠، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به.

٢ـ راجع الوسائل ١٦/ ١٣٤، الباب ١٢ من كتاب الأيمان، الحديثان ٦ و٩.

الكذب بالوجوه والاعتبار، ومع ترتّب الصلاح عليه لا يكون قبيحاً.

فلو توقّف إنجاء مال مؤمن من العشّار أو غيره وكذا الإصلاح بين المؤمنين على معصية أُخرى، كسبّ النبيّ ﷺ وشرب الخمر لا يمكن الالتزام بالجواز كما هو واضح.

فتحصّل من جميع ذلك عدم دليل على جواز ارتكاب المحرّم لحفظ مال أو عرض، فلو دلّ دليل على وجوب حفظ شيء مطلقاً لا بدّ من ملاحظة الأهمّ ومعاملة باب التزاحم.

ثمّ لو قلنا بجواز التقيّة في هذا المورد فلا شبهة في عدم جواز الإضرار بالغير لدفع الإضرار عن مؤمن آخر وهو واضح. والفرق بينه وبين التقيّة الاضطراريّة ظاهر.

٣ـ معنى الإكراه لغة وعرفاً والإشكال على ما ذكره الشيخ

الثالث: قال الشيخ الأنصاري في كتاب البيع: «إنّ حقيقة الإكراه لغةً وعرفاً حمل الغير على ما يكرهه، ويعتبر في وقوع الفعل من ذلك الحمل اقترانه بوعيد منه مظنون الترتّب على ترك ذلك الفعل مضرّ بحال الفاعل أو متعلّقه نفساً أو عرضاً أو مالاً»[1].

وقال في المقام: «إنّ الإكراه يتحقّق بالتوعّد بالضرر على ترك المكره عليه ضرراً متعلّقاً بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله ممّن يكون ضرره راجعاً إلى تضرّره وتألّمه».[2] انتهى.

أقول: إنّ ما ورد في الأخبار عنوانان: أحدهما: ما أكرهوا عليه، وثانيهما: ما استكرهوا عليه. ولا شبهة في رجوعهما إلى معنى واحد، كما أنّ الاستكراه أو الإكراه الوارد في بعض الأخبار راجعان إلى ذلك أيضاً، فلابدّ من النظر في معنى قوله: «رُفع ما أكرهوا عليه»[3] عرفاً ولغةً. والظاهر أنّهما متطابقان على أنّ معنى أكرهه عليه حمله على ذلك قهراً وكُرهاً، بمعنى أنّ متعلّق القهر والكره الحمل، فيكون معنى أكرهه على ذلك كقوله أجبره عليه وألزمه عليه، أي حمله عليه قهراً وجبراً وإلزاماً وكرهاً.

وأمّا بناء على ما ذكره الشيخ لا يكون الكره والقهر في الحمل على الفعل، بل

١ـ كتاب المكاسب: ١١٩، كتاب البيع، في مسألة ذكر الاختيار من شرائط المتعاقدين.

٢ـ كتاب المكاسب: ٥٨، المسألة السادسة والعشرون...، التنبيه الثاني من تنبيهات الإكراه....

٣ـ كتاب الخصال: ٤١٧، باب التسعة، الحديث ٩.

إذا كان الفعل مكروهاً له وهو يكرهه صدق الإكراه عليه ولو كان الحمل عليه بلاقهر وجبر بل يكون حمله عليه بالاستدعاء أو إعطاء المال عليه، ضرورة صدق حمله على ما يكرهه. فإذا أمره من لا ينبغي مخالفته بأمر كرهه فأتاه صدق عليه أنّه حمله على ما يكرهه.

وتوهّم أنّ الحمل بمعنى الإلزام والقهر باطل، ضرورة أنّه أعمّ منه، إذ يصدق قوله:«حملني صديقي أو أخي على ذلك المكروه» بلا شائبة تأوّل.

وبالجملة ليس في قوله:«أكرهه على ذلك» إلاّ مادّة واحدة هي الكُره، فهي إمّا متعلّقة بالهيئة وما يستفاد منها، فيكون المعنى حمله عليه كرهاً أي قهراً، فيكون نظير أجبره وألزمه، أو راجعة إلى المتعلّق، فيكون المعنى حمله على ما يكرهه، فيكون الحمل مطلقاً غير مقيّد بالإلزام والقهر والكره . وتوهّم اعتبار الكره في كليهما كما ترى لا وجه له.

ومع الدوران بينهما لا شبهة في أنّ الأوّل موافق للعرف، فلا يقال لمطلق الحمل والتحميل على ما يكرهه أنّه أكرهه عليه، وموافق لقاعدة الاشتقاق كما يظهر بالنظر في الأمثال والنظائر، ولكلمات اللغويين:

ففي منتهى الإرب في معنى الاستكراه:«وبناخواست وستم بر كارى داشتن» ومنه الحديث:«رفع عن أُمّتي الخطاء وما استكرهوا عليه»[1].

وفي الصحاح: «وأكرهته على كذا: حملته عليه كرهاً»[2].

١ـ منتهى الإرب ٤ـ٣/ ١٠٩٤.

٢ـ الصحاح ٦/ ٢٢٤٧.

ونحوه في المجمع[١].

وفي معيار اللغة: «أكرهته على الأمر إكراهاً: حملته عليه قهراً»[٢].

وفي المنجد: «أكره فلاناً على الأمر: حمله عليه قهراً. أكره الرجل: حمله على أمر يكرهه»[٣].

ترى كيف يفرق بين الجملتين، فلا ينبغي الإشكال في أنّ معنى أكرهه عليه: حمل عليه قهراً وكرهاً.

وعليه لا يتحقّق الإكراه على الأمر بالتوعّد بالضرر مطلقاً، إذ قد يكون التوعّد به لا يوجب القهر على الفعل والإلزام عليه، كما لو أوعد ابنك بأنّك لو لم تفعل كذا لقتلت نفسي، أو قالت أهلك: «لو لم تفعل كذا لهتكت سرّي»، أو قال صديقك: «لو لم تفعل لهجرتك» وكانت هجرته شاقاً عليك.

فإنّ في تلك الموارد ونظائرها لا يصدق أكرهه على العمل نعم صدق حمله على مكروه.

بل ولا يتوقّف صدق أكره عليه على التوعّد بالمكروه، فلو خاف المأمور شرّ الآمر كفى في الصدق، أوعده على الشرّ أم لا، فاعتبار الإيعاد لا يصحّ طرداً وعكساً.

كما أنّ اعتبار الظنّ على ترتّب الضرر غير ظاهر، بل يكفي الخوف على ترتّبه وإن لم يحصل الظنّ به.

بل التحقيق أنّه لا يعتبر كون المأمور به ممّا يكرهه المأمور، بل ما يعتبر في

١ـ مجمع البحرين ٦/ ٣٦٠.

٢ـ معيار اللغة ٢/ ٧٦٥.

٣ـ المنجد: ٦٨٢. وفيه: «أكره الرجل: حمله على أمر يكرهه، وأكره فلاناً على الأمر: حمله عليه قهراً».

الصدق أي كان لازماً فيه أن يكون المكره مقهوراً في اختياره، بمعنى أنّه ما اختاره إلّا للخوف عن مخالفة أمر الجائر.

وعدم اختياره وإرادته له تارةً لأجل كراهته له ومنفوريّته لديه، وأُخرى لكونه مخالفاً لصلاحه وإن كان مشتاقاً إليه كمال الاشتياق، كالمشتهيات التي يتركها المؤمن خوفاً من عذاب الله، فإنّه مع كمال اشتياقه بها يحمله العقل والدين على تركه.

بطلان تفسير الإرادة بالشوق المتأكّد

والظاهر أنّ توهّم اعتبار ذلك نشأ من توهّم أنّ الإرادة عبارة عن الشوق التامّ في طرف الفعل والكراهة التامّة في جانب الترك، أو أنّهما من مباديها دائماً.

ولهذا أنّ بعض أهل التحقيق لما رأى أنّ في الأفعال الصادرة من الفاعل ما لا يتعلّق به الشوق بل يتنفّر منه كمال التنفّر ومع ذلك يريده ويوجده كقطع يده ورجله للعلاج والانتحار لأجل بعض الدواعي الفاسدة، قال بعد جعل الإرادة عبارة عن الشوق المتأكّد: «ما من فعل إراديّ إلّا ويصدر إمّا عن شوق طبيعيّ أو شوق عقليّ». وقال أيضاً: إذا اشتدّ الشوق العقليّ وغلب على الكراهة الذوقيّة فلا محالة يشرب الدواء»[1].

وأنت خبير بما فيه من التكلّف وعدم الموافقة للموازين العقليّة لمحض توهّم أنّ الإرادة هي الشوق المتأكّد، مع أنّ أصل المبنى فاسد، فإنّ الإرادة من القوى الفعّالة الحاملة على الفعل والمحرّكة للعضلات نحوه، والشوق والحبّ والبغض والكراهة من الأُمور التي لا فعّاليّة لها، فالشوق لا يكون محرّكاً للعضلات بلغ ما بلغ من الشدة، والإرادة كثيراً مّا تتعلّق بأشياء مع كمال الكراهة ومع فقدان

١ـ حاشية المكاسب للمحقّق الفقيه الشيخ محمّد حسين الإصفهاني ١/ ١٢١، في بيع المكره.

الشوق رأساً.

وإدراك العقل المصلحة وترجيح الفعل على الترك بالقضاء العقليّ أو القوّة الحاكمة والقاضية، غير الشوق الذي ينفعل النفس به لا بمعنى فعّاليّته بل بمعنى عروضه لها، وليس الاشتياق من شؤون العاقلة، بل العقل مدرك للمصالح والمفاسد، ولا يليق به الحبّ والبغض وأضرابهما من الانفعاليّات.

وما في مسفورات أهل النظر من نسبة الشوق ونحوه إلى المبدأ ـ تعالى جدّه ـ لا بدّ من تأويله، كما ورد في الكتاب والسنّة من أشباه ذلك ممّا لا يليق بظاهرها بساحة قدسه ـ جلّ وعلا ـ[1] ولعمري لا داعي للالتزام بما يخالف الوجدان والبرهان لتصحيح ما قال بعض أهل النظر: إنّ الإرادة هي الشوق المؤكّد، مع عدم برهان عليه.

فتحصّل من ذلك أنّ الإكراه على الشيء لا يعتبر في مفهومه كون ذلك الشيء ممّا أكرهه الفاعل، وهو واضح. وكذا لا يكون تحقّقه متقوّماً لذلك أو ملازماً له.

فالأولى في تحديد مفاد قوله: «أكرهوا عليه» تبعيّة كلمات اللغويّين الموافقة للعرف والاعتبار، أو إيكال الأمر إلى العرف، كما صنعه المحقّق صاحب الجواهر[2].

ثمّ إنّ اعتبار عدم إمكان التفصّي عرفاً بما لا يحصل منه ضرر آخر معتدّ به ممّا لا ينبغي الريب فيه.

١ـ راجع معاني الأخبار: ١٢، باب معاني الفاظ وردت في الكتاب و السنّة في التوحيد.
٢ـ جواهر الكلام٣٢/ ١١، كتاب الطلاق، الشرط الثالث من شرائط المُطَلِّق.

٤ـ التفصيل فيما ذكره الشيخ
من أنّ قبول الولاية مع الضرر المالي اليسير رخصة

الرابع: قال الشيخ الأنصاري ـ قدّس سرّه ـ : «قبول الولاية مع الضرر الماليّ الذي لا يضرّ بالحال رخصة لا عزيمـة، فيجوز تحمّل الضرر المذكور، لأنّ «الناس مسلّطون على أموالهم»[١]، بل ربّما يستحـب تحمّل ذلك الضرر للفـرار عن تقـوية شوكتهم»[٢]. انتهى.

مقتضى إطـلاقه فيما لا يضرّ بالحال كـونه رخصـة حتّى مع اقتضـاء التقيّة ذلك ومـع كونه في دار التقيّـة، وهو مبنيّ على عـدم وجوب التقيّة، وهـو غير تامّ، فلابدّ في هذه الصورة من التفصيل بين ما إذا كان المورد من موارد التقيّة الواجبة ، فيكون القبـول عزيمـة، وبين غيره إن قلنا بـأنّ «رفع مـا أكرهـوا عليه» على سبيـل الرخصة كما اشتهر بينهم مطلقاً ولا يبعد في الجملة.

ومقتضى تخصيصـه الحكم بالضرر المالي غير المضرّ، أنّ القبـول عزيمـة مع المالي المضرّ بـالحال. والظـاهر أنّ المراد بـه مـا كـان دفعـه مـوجباً للحـرج، وهـو مبنـيّ على أنّ رفـع الحرج على سبيل العـزيمـة، وهـو خلاف المعهـود منهـم وإن رجّحناها في بعض الموارد أو مطلقاً في رسالة التيمّم[٣].

وكـذا مقتضـاه أنّـه عـزيمـة مـع الضرر العـرضي والنفسي مطلقـاً، وهـو

١ـ عوالي اللآلي ١/ ٢٢٢، الفصل التاسع، الحديث ٩٩.

٢ـ المكاسب: ٥٩، المسألة السادسة والعشرون...، التنبيه الرابع من تنبيهات الإكراه....

٣ـ راجع كتاب الطهارة «للمؤلف ـ قدس سره ـ » ٣/ ٥٧، التنبيه الثالث، من مبحث التيمم.

محلّ تأمّل. فإنّها مبنيّة على حرمة جعل المؤمن نفسه في معرض الهتك والضرر أيّ ضرر كان ولو لم يبلغ حدّ التهلكة.

والمسألة بشقوقها محلّ إشكال وتأمّل وتحتاج إلى مزيد فحص وتحقيق.



القسم الخامس :



الاكتساب

بما يجب على الإنسان فعله


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ومحركاً له.

أم لا يعتبر فيها إلاّ كـون العمل لله ـ تعالى ـ خالصاً بلا شركـة شيء معه، فإذا صـار شيء دنيوي سبباً لإيجاد عمـل لله ـ تعـالى ـ ، ولا يكون في إتيـان الفعل بداعي الله شريكاً وإن كـان الإتيان بداعي الله معلولاً لداعـي غير الله، يقع الفعل عبادة؟

التحقيق هو الثاني: لأنّ الامتثال والإطاعـة عقلاً ليس غير إتيان المأمـور به حسب دعوة الأمر ولأجل موافقته، كان البـاعث الأقصى عليه ما كان وكون نفس الأمر محركاً بلا غـاية أُخرى ومباديَ أُخر محال، لأنّ كل فعل اختيـاري لابدّ له من مباديَ، كـالتصوّر والتصـديق بـالفائدة وإدراك لـزوم إيجاده واصطفائه وإرادتـه، والأمر بما هو ليـس محركاً تكوينـاً ولا مترتبـاً عليه بما هو فائدة. ولـو فرض في مورد ترتّبها عليه يكون مبدأ المحرّك والغاية الباعثة هي تلك الفائدة، لا نفس أمر الأمر بما هو، فلابدّ في تحرّك المكلّف حسب دعوة الأمر من غاية، وتلك الغاية لا يعقل أن تحرّك العبد إلاّ نحـو امتثال الأمر وإطاعـة المولى، فتحقّق الامتثال والطاعـة ممّا لابدّ منه، وإلاّ لتخلّفـت المتحركيّة عن المحركيّة والمعلـول عن العلّة. ولا يعتبر في العبادة عقلاً إلاّ وقوع الفعل امتثالاً وإطاعة لله ـ تعالى ـ ، وكان تحرّك العبد حسب دعوة أمره بلا شركة شيء آخر في هذه الرتبة.

وبالجملة إذا كان الإتيـان للامتثال والإطـاعة محضـاً وبلا دخالـة شيء فيه يصير العمل عبادة، لأنّ العبادة إطـاعة المولى وحركة العبد على طبق أمـره، كانت الغاية لها ما كانت.

وقد عرفت بما لا مزيد عليه امتناع اشتراك الغايات في ترتب الآثار على ذي الغايات، بل هي علّة العلّة لا شريكتها.

والشاهد على عدم اعتبار شيء آخر في صيرورة الفعل قربياً وعبادياً ـ مضافاً

إلى ما ذكر ـــ الأدلة المرغّبة في العبادات بالوعد على ترتّب آثار أُخروية أو دنيويّة عليها، وتسالمهم على صحّة العبادة إذا كان الإتيان والإطاعة بطمع الجنّة أو لخوف النار بل بطمع سعة الرزق ونحوها[1]، مع أنّ كل ذلك خارجة عن الإلهيّة، والغايات المذكورة غير الله ـ تعالى ـ.

ما معنى الإخلاص الحقيقي وهل يعتبر في العبادة الخلوص التامّ أم لا؟

وما يقال: إنّ طمع الأجر إن كان من الله، والخوف إن كان من عذاب الله فهو غير مضرّ بالإخلاص، دون ما كان الإتيان لطمع في غير الله ـ تعالى ـ كحطام الدنيا ومنها الأُجرة[2].

غير وجيه، لأنّ الداعي ليس عبارة عمّا يخطر في الذهن، بل عبارة عن الغاية المحرّكة حقيقة، ولا ينبغي الريب في أنّ المحرّك في تلك العبادات المأتي بها طمعاً وخوفاً هو نفس متعلّقات الإضافات وحاصل المصادر والنتائج من غير أدنى دخالة للإضافات وحيث الصدور من فاعل خاصّ. ولهذا صارت محرّكات مع فرض سقوط الإضافة إلى الله بل مع الإضافة إلى عدوّ الله ـ تعالى ـ.

توضيح ذلك: أنّ إعطاء الله ـ تعالى ـ الحور العين بإزاء عبادة ينحلّ إلى حصول الحور، والإعطاء، وإضافته إليه ـ تعالى ـ، والمحرّك للفاعل الذي طمعه ترتّب تلك الفائدة على عمله لا يخلو إمّا أن يكون نفس حصول الحور العين له استقلالاً من غير دخالة إضافة الله ـ تعالى ـ، والإعطاء أي المعنى المصدري، أو نفس الإضافة إليه ـ تعالى ـ فقط من غير دخالة للمضاف إليه والمعنى المصدري، أو نفس المعنى المصدري بلا دخالة غيره، أو يكون محرّكه مركباً من الحور

١ـ راجع الوسائل ١/ ٣٣ـ ٤٦، كتاب الطهارة، الأبوب ٥ـ ٩ من أبواب مقدّمة العبادات.

٢ـ المكاسب للشيخ الأعظم: ٦٢.

والإضافة إليه ـ تعالى ـ بمعنى أنّ المضاف بما هو مضاف أو الإضافة الخاصّة علّة، إلى غير ذلك من أنحاء التركيب الثنائي أو الثلاثي.

ففي غير مورد واحد، وهو كون تمام العلّة الإضافة إلى الله ـ تعالى ـ بحيث لا يكون نظر الفاعل إلى المتعلّق إلاّ كونه كرامة الله ـ تعالى ـ ويكون تمام المحرّك حيث الانتساب إليه ـ جلّ وعلا ـ، يكون لغير الله دخالة في التحريك والإيجاد، إمّا بنحو تمام العلّة، أو بنحو الاشتراك والجزئية. هذا بحسب التصوّر.

وأمّا بحسب الواقع فلا يمكن حصول تلك المرتبة الرفيعة إلاّ لخلّص أولياء الله تعالى والمحبّين المجذوبين له ـ تعالى ـ، بحيث كان تمام نظرهم إليه لا إلى غيره، وكان ما وراءه ـ تعالى ـ من الجنّة وغيرها مغفولاً عنها، وهم غافلون عن غير الله ويشتغلون به عن غيره ـ صلّى الله عليهم ـ.

وأمّا غيرهم من متعارف الناس فلا يكون محرّكهم إلاّ النتائج ومتعلّقات الإضافات، ولهذا لو فرض اعتقادهم بترتّب تلك الآثار المطلوبة على أفعالهم من غير توسيط فاعل ومن غير ربط أو إضافة إلى أحد لأوجدوها طمعاً للآثار وحرصاً على الشهوات والمستلذّات.

فلو فرضنا أنّ مفاتيح الجنّة والنار بيد عدوّ الله الشيطان الرجيم ـ والعياذ بالله ـ، وكان هو معطي الجنّة ومُدخل النار، وكانت طاعة الله ـ تعالى ـ وعصيانه بلا جزاء أصلاً، لكنّه ـ تعالى ـ أمر أن يعبدوه بلا جزاء وأن لا يعصوه بلا عقاب على عصيانه، وأمر بمخالفة الشيطان ونهى عن طاعته، وكان الشيطان أمر بمخالفة الله ـ تعالى ـ ونهى عن طاعته، وأعطى للمخالفين له ـ تعالى ـ الجنة وأدخل المطيعين له ـ تعالى ـ النار، لعلم أولو الألباب أنّ المطيع لله ـ تعالى ـ على الفرض كالكبريت الأحمر أو أندر منه.

ولعمري أنّ هذا واضح لمن تأمّل في غايات أفعاله وتدبّر في حالات نفسه

ومكائدها، وليس هذا معنى دقيقاً عرفانياً خارجاً عن فهم الناس، بل شيء يعرفونه مع التنبيه على المحرك الأصلي في الأعمال وتميّزه عن غيره.

فالإضافة إليه ـ تعالى ـ إمّا ساقطة رأساً وكان المحرّك التامّ هو رجاء الوصول إلى المشتهيات النفسانية والنيل إلى الشهوات والأهواء، أو الخوف من التبعات والعذاب، كما أنّ الأمر كذلك بحسب النوع.

أو لها نحو دخالة ضعيفة أو قويّة على حسب مدارج العاملين، وهو مقام المتوسّطين.

وأمّا الخلوص التامّ فلا يناله إلاّ كمّل الأولياء، بل لا يصدقه إلاّ الأوحدي من الناس ـ جعلنا الله منهم، وعصمنا الله من إنكار مقامات أوليائه عليهم صلواته ـ.

وإلى ما أشرنا إليه [يشير] ما ورد عن المعصومين ـ عليهم السلام ـ من تقسيم العبادة تارة إلى عبادة الأجير، وعبادة العبيد، وعبادة الأحرار، وأُخرى إلى عبادة الحُرصاء وهو الطمع، والعبيد، والأحرار[1].

إذ من المعلوم أنّ الأجير لا يكون مطمح نظره في العمل إلاّ النيل بالأجر ويكون عمله خالصاً لأجل الأُجرة من غير دخالة الإضافات، والحريص يرغب إلى المال من أيّ طريق حصل ولا دخالة في إخماد نار حرصه للإضافات.

ومن كان ناظراً إلى إضافة الله وإلى كرامة المولى لا إلى متعلّقاتها فهو ليس من الأُجراء ولا الحرصاء، بل هو من العرفاء بالله والمخلصين من أوليائه ـ تعالى ـ.

فتحصّل من جميع ذلك صحّة صلاة الخائف والطامع، وهي دليل على أنّ العبرة في الصحّة ليست إلاّ إطاعة أمر الله ـ تعالى ـ بلا تشريك غيره فيها، ولا ينظر

١ـ راجع الوسائل ١/ ٤٥، كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب مقدمة العبادات.

إلى غايات محرّكة للطاعة والعبادة.

وإن شئت قلت: إنّه بعد ما كان الداعي ليس عبارة عن الخطور بل هو المحرّك، وبعد ما كان المحرّك التامّ وعلّة فاعليّة الفاعل بحسب متن الواقع هو الخوف من العذاب أو الطمع إلى المشتهيات بلا دخالة شيء آخر فيه وإنّما يقال: أفعل كذا لأن يدخلني الله الجنّة أو لخوف الدخول في نار الله، لمجرّد كون المورد كذلك، وأنّ الجنة و النار بيد الله وتحت قدرته، لا لأنّ العلّة للإيجاد الجنّة مع تلك الإضافة أو نفس الإضافة، وهو نظير أن يقال: إنّ الشمس في الفلك الرابع مشرقة والنار في جهنّم محرقة، حيث لا يراد نفي علّية الشمس والنار بذاتهما، بل بيان للمورد والواقعة، فإذا كان الأمر بحسب الواقع في متعارف الناس والمكلّفين كذلك لا يعقل أمرهم بما هو خارج عن تحت قدرتهم، ضرورة أنّ حصول الخلوص التامّ طولاً وعرضاً لا يمكن لمتعارف الناس؛ بل ولا لخواصّهم إلاّ من عصمه الله ـ تعالى ـ.

فلو كان الإخلاص التامّ معتبراً لسقط التكليف عن عامّة الناس، لعجزهم عنه.

مع أنّه لو كان الامتثال والعبادية لا يحصل إلاّ بالخلوص الكذائي كان على الله ـ تعالى ـ وأوليائه ـ عليهم السلام ـ بيانه وإرشاد الناس إليه وتكليفهم به، لا الترغيب فيما يضادّه وينافيه[1].

مضافاً إلى أنّ في الآيات والروايات ما تدلّ على أنّ للأعمال الحسنة آثاراً ولوازم في النشأة الآخرة، كظاهر قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ...﴾[2].

١ـ راجع الوسائل ١/ ٣٣ـ٤٦، كتاب الطهارة، الأبواب ٥ـ ٩ من أبواب مقدّمة العبادات.

٢ـ سورة الزلزلة(٩٩)، الآية ٧.

وقد ورد حديث عن أمير المؤمنين -عليه السلام-: أنّ هذه الآية أحكم آية في كتاب الله[١] فعليه يكون ظاهرها مراداً بلا تأوّل. والظاهر منها أنّ عمل الخير بنفسه مورد الرؤية.

ويؤكده قوله: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتاً لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ﴾[٢].

فيظهر منها أنّ الأعمال نفسها متجسّدة مرئيّة فيها والناس ملتذّ بها.

فلو فرض أنّ الآتي بالصلاة لله ـ تعالى ـ والمجيب لدعوة أقم الصلاة إنّما يأتي بها ويطيعه ـ تعالى ـ طمعاً للوصول إلى الصورة البهيّة اللازمة لعمله، فهل يمكن أن يقال: عمله باطل، أو يقال: للجنة خصوصية؟

فلو قيل: إنّ أمثال ذلك خارج بدليل.

قلنا: مرجع هذا إلى عدم اعتبار الخلوص فيها، وأنّ تلك الأفعال ليست بعبادة، وهو خلاف الضرورة، فإنّ الإجماع بل الضرورة على اعتبار الخلوص في العبادات وقصد غير الله مضرّ بها، فيكشف منها وممّا ذكرناه عقلاً ونقلاً أنّه لايعتبر في العبادية إلّا الخلوص في نفس العمل، أي كونه امتثالاً له ـ تعالى ـ من غير تشريك في هذه الرتبة ولا ينظر إلى مبادئ التحريك.

ويؤيّد ما ذكرناه بل يدلّ عليه إطلاق أدلة الأمر بالمعروف[٣] فإنّ المعروف إن كان من العبادات، والمكلّف التارك كان غير منبعث عن أمر الله ـ تعالى ـ فأمره والده أو من يحتشم منه أو من يحبّه ولا يرضى بمخالفته واقعاً، فأتى بالتكليف الإلهي وامتثل أمر الله إطاعة لوالده أو غيره، لابدّ وأن تقع صحيحة، وإلّا لزم أن

١ـ راجع مجمع البيان ٩ـ ١٠/ ٨٠٠؛ وعنه في الصافي ٥/ ٣٥٨.

٢ـ سورة الزلزلة(٩٩)، الآية ٦.

٣ـ راجع الجواهر ٢١/ ٣٥٢ وما بعدها كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يكون الأمر بالمعروف مُعدماً لموضوعه، بل موجباً لانقلابه بالمنكر، فإنّ إتيان العمل العبادي لغير الله من المنكرات. وليس المراد بالأمر بالمعروف الموعظة الحسنة، بل المراد به وما هو الواجب الأمر المولوي لغرض البعث به، ولهذا لا يجب إذا لم يحتمل التأثير، فإنّ معه لا يمكن الأمر حقيقة.

وبالجملة لا شبهة في وجوب الأمر بالمعروف، فلابدّ وأن يكون الانبعاث ببعث الآمر في طول الإتيان بالعمل عبادة وإطاعة لله ـ تعالى ـ غير مضرّ بالعبادية، وهو المقصود.

ويؤيّد عدم مضرّية وقوع الشيء طاعة وامتثالاً مع عدم رجوع جميع السلسلة إلى المطاع أمر الله ـ تعالى ـ بإطاعة رسول الله ﷺ وأُولي الأمر ـ عليهم السلام ـ ، فلو خرج المأتي به بواسطة كون الغاية إطاعة أمر الله ـ تعالى ـ عن طاعة الرسول ﷺ وأُولي الأمر ـ عليهم السلام ـ لزم امتناع تعلّق الأمر بها لكونه معدماً لموضوعه.

وليس المراد بإطاعتهم أخذ الأحكام منهم أو العمل بالأحكام الشرعيّة الإلهيّة التي كانوا مبيّنين لها، لأنّ كلّ ذلك ليس إطاعة لهم، بل المراد إطاعة أوامرهم السلطانية الصادرة منهم بما هم حكّام وسلاطين، كالأمر بالغزو والجهاد وغيرهما من شؤون السلطنة، كما فصّلناه في رسالة «لا ضرر»[1].

وبالجملة فالقائل ببطلان العبادة في الموارد المذكورة ومنها مورد البحث:

إمّا أن يقول بعدم صدق الطاعة في تلك الموارد فيردّه العقل والنقل.

وإمّا أن يدّعي مع صدقها عدم صدق العبادة، فيردّه أيضاً العقل والنقل.

فإنّ إطاعة أمر الله ـ تعالى ـ وامتثاله خالصاً بمعنى عدم التشريك في إتيان العمل

١ـ راجع الرسائل للمؤلّف ـ قدّس سرّه ـ ١/ ٥٠، قاعدة لا ضرر.

وعدم كونه لغير الله ولو بنحو جزء العلّة عبادة له ـ تعالى ـ.

وإمّا أن يقول باعتبار شيء زائد في حصول التقرّب وسقوط الأمر العبادي، فهو مع بطلانه خلاف الفرض والمبحوث عنه في المورد.

إشكال العلاّمة الشيرازي في المقام والجواب عنه

وممّا ذكرناه يظهر النظر في كلام المحقّق التقي في تعليقته، من التشبّث بحكم العرف والعقلاء بأنّهم لا يشكّون في أنّه إذا جعل زيد أُجرة لعمرو في إطاعة شخص فأطاعه طلباً للجعل لا يستحق من هذا الثالث مدحاً ولا ثواباً. وكذا لو أمر المولى عبده بخدمة ثالث فأطاع العبد أوامره امتثالاً لأمر المولى أنّه لا يعدّ مطيعاً له ولا يستحق منه أجراً ومدحاً، مع أنّ إطاعة هذا الثالث لحصول إطاعة المولى، فإطاعته غاية لفعله وإطاعة المولى غاية لهذه الغاية[1]. انتهى.

وفيه ـ بعد الغضّ عن مسامحته في التعبير وجعل إطاعة المولى غاية لغاية، وقد مرّ معنى الداعي على الداعي والمقصود منه ويأتي الإشارة إليه ـ أنّ الاعتراف بمأجورية العبد عند مولاه في إطاعة الثالث وباستحقاقه للجعل على الجاعل في المثال الأوّل ملازم للاعتراف بحصول الامتثال والإطاعة للثالث، ضرورة أنّ الجعل في مقابل طاعته وامتثال المولى لا يحصل إلاّ بإطاعة الثالث. فلو توقّف صدق الطاعة على كون جميع المبادئ طولاً وعرضاً راجعاً إلى المطاع لما يمكن صدق الطاعة في المثالين، فلا يمكن استحقاق الأجر والثواب من الجاعل والمولى، فمع صدقها يسقط أمر الثالث بلا ريب ولو كان الامتثال والإطاعة معتبرة فيه.

وليس الإطاعة في الأوامر العقلائية مخالفة لها في الأوامر الإلهية، فكما تحصل

١ـ راجع حاشية المكاسب: ١٤٦، للعلاّمة المحقّق الميرزا محمد تقي الشيرازي.

في مورد المثالين تحصل في أمره ـ تعالى ـ بلا افتراق من هذه الجهة بينهما، وكما يسقط أمر الثالث في موردهما تسقط أوامر الله في نظائر الموردين.

واستحقاق الأجر والثواب وحصول القرب ليس شيء منها معتبراً في وقوع العمل عبادة. ولهذا أنكر طائفة من المتكلّمين والفقهاء استحقاقهما في إطاعة أوامر الله ـ تعالى ـ ولا يحصل العلم بالقرب الفعلي في العبادات.

وببالي أنّ المحقّق القمي ـ رحمه الله ـ قال في موضع من القوانين: إنّ عباداتنا لم يحصل بها القرب بل لعلّها موجبة للبعد[1]، ومع ذلك لا ينكرون صحّتها وسقوط الأمر بها.

وتدلّ على عدم الملازمة بين الصحّة وحصول القرب واستحقاق الثواب روايات مستفيضة دالّة على أنّ المقبول من الصلاة ما يؤتى بها بإقبال القلب وإنّما يصعد منها ما كان كذلك[2].

فلا يعتبر في صحّة العبادة غير ما تقدّم.

وليس الكلام في المقام في الرياء، ولعلّ فيه بحسب الأخبار تضييق ليس في غيره من الأُمور المباحة.

إشكال المحقّق الإيرواني على المراد من الداعي على الداعي والجواب عنه

وبما مرّ من المراد من الداعي على الداعي يظهر سقوط قول بعض الأفاضل، حيث قال: «والحقّ بطلان الداعي على الداعي وإن بنى معظم

١ـ قوانين الأُصول ١/ ١٤٥، الباب الأوّل في النواهي.

٢ـ راجع الوسائل ٣/ ٥١، كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب إعداد الفرائض؛ و٤/ ٦٨٧، الباب ٣ من أبواب أفعال الصلاة.

أساتيدنا تصحيـح أخذ الأجر في العبادات على أساسه. وأنت لـو تأمّلت علمت أنّ الداعي أعنـي المحرّك الباعث إلى العمل لا يعقل في غير الأفعـال الاختيارية. ودعوة الأمر ليست فعلاً من أفعال المكلّـف فضلاً عن أن يكون اختيـارياً، ومع ذلك كيف يعقـل أن يدعو أمر إلى أن يكون أمـر آخر داعياً؟ وهل الـداعي يكون عن داع مع أنّه يلزم التسلسل في الدواعي؟»[١] انتهى.

وأنت خبير بأنّ حكمه ببطـلان ما ذهب إليه معظم الأساتيـد ناش من قلة التدبّر في مرادهم وعدم تحصيل مغزى مرامهم، فتوهّم تارةً أنّ مرادهم أنّ أمراً من الأوامر صار موجباً لدعوة أمر آخر مع أنّ دعوته ليست فعلاً من المكلّف، وأُخرى أنّ لازم كلامهـم أنّ الداعي بالـداعي وهو مـوجب للتسلسـل، مع أنّ مـرادهم بمعـزل عمّا فهم، بـل المراد ما أشرنـا إليه مـن أنّ الأمـر يدعـو إلى المتعلّق إنشـاءً وإيقاعـاً، وليس علّة لتحرّك العبـد بذاته، بـل بعد تحقّق بعض المبـادئ كالخوف والرجاء وغيرهما في النفس صارت تلك المبادئ ومبـادئ أُخر موجبة لتحرّك العبد حسب دعوة الأمر وتحريكه الإيقاعي وإطاعته لمولاه . وهذه المبادئ في طول إتيان العمل بـداعويّة الأمـر، فأين ذلك مـن كلامه مـن لزومه للتسلسـل أو كون شيء موجباً لدعوة الأمر؟ بل قلّما يتّفق إتيان فعل لا بداعي الداعي.

ثمّ لو شككنا في اعتبـار الإخلاص في العمل زائداً عن الإخـلاص العرضي فمقتضى الإطـلاق فيما تمّت مقدماتـه والإطلاق المقـامي في بعض الأحيـان عدم اعتباره، ومع فقده فأصالة البراءة العقلية ومثل دليل الرفع تكون مرجعاً.

هذا كلّه فيما قيل أو يقال في منافاة التعبديّة وأخذ الأجر[٢].

١ـ حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني: ٥٠، في أخذ الأُجرة على الواجبات.

٢ـ رياض المسـائل ١/ ٥٠٥، كتاب التجارة، في أخذ الأُجـرة على القدر الواجب؛ ونقـل عنه مفتاح الكرامة ٤/ ٩٢.

مقالة الشيخ في منافاة وصف الوجوب لأخذ الأُجرة

وأمّا منافاة وصف الوجوب له، وهو الذي كان مورد نظر الفقهاء، فقد استدلّوا عليه بأُمور. ونحن نفرض المقام فيما إذا كان الواجب عينياً تعيينياً ثمّ نشير إلى سائر الأقسام.

فمنها: ما أفاده العلاّمة الأنصاري ـ قده ـ، قال: «فإن كان العمل واجباً عينياً تعيينياً لم يجز أخذ الأُجرة، لأنّ أخذ الأُجرة عليه مع كونه واجباً مقهوراً من قبل الشارع على فعله أكل للمال بالباطل، لأنّ عمله هذا لا يكون محترماً، لأنّ استيفاءه منه لا يتوقّف على طيب نفسه لأنّه يقهر عليه مع عدم طيب النفس والامتناع»[1] انتهى.

وأنت خبير بأنّ دليله الذي انتهى إليه بعد قوله : لأنّ ولأنّ، أخصّ من المدّعى، فإنّ مدّعاه عدم جواز أخذها في مطلق الواجبات الكذائية، ودليله على عدم احترام عمله جواز استيفائه منه بلا توقف على طيب نفسه وقهراً عليه بدليل الأمر بالمعروف، مع أنّ دليل الأمر بالمعروف لا تكفي في مطلق الموارد، كما لو كان الواجب موسّعاً سيّما مثل قضاء الفوائت وبعض صلوات الآيات، فلا يمكن الاستيفاء بلا طيب نفسه ولا يجوز إلزامه بإتيانه فلابدّ في استيفاء المنفعة المطلوبة من عقد الإجارة.

لا أقول: استيجاره في إتيان العمل في زمان خاصّ، حتى يقال: إنّ الاستيجار له ليس استيجاراً للواجب.

بل أقول باستيجاره لإتيان الواجب لكن بعد الاستيجار يجوز له مطالبة

١ـ المكاسب للشيخ الأعظم:٦٣، أخذ الأُجرة على الواجبات.

حقّه بلا تقييد للموضوع ، مع أنّه قد لا يمكن إلزامه على العمل وقهره عليه، تأمّل.

مضافاً إلى أنّ ما كان مالاً عند العقلاء وتكون المعاملة عليه عقلائية منسلكة في التجارة عن تراض، فلابدّ في دعوى كون أخذ الأجر عليه من أكل المال بالباطل من دليل تعبديّ مسقط لماليّته أو لإضافته إلى مالكه حتى يصير بتحكيم ذلك الدليل خارجاً عن موضوع الأوّل وداخلاً في الثاني، أو دلّ دليل على عدم صحّة المعاملة كالإجارة الغرريّة ونحوها.

ومجرد إيجاب الشارع وإمكان استيفاء المنفعة بغير عقد الإجارة لا يوجب سقوط الشيء عن المالية. كيف؟ وقد فرض إمكان استيفاء المنفعة العقلائية المقوّمة للماليّة لدى العقلاء بطريق آخر. فإمكانه بذلك لا يعقل أن يكون مُعدماً لماليته و كثيراً ما يمكن استيفاء منفعة بلا عقد إجارة مثلاً واستنقاذ عين بلا عقد بيع.

وأمّا جواز القهر عليه وإلزامه على الإيجاد بدليل الأمر بالمعروف فهو أجنبي عن جواز إلزامه لاستيفاء المنفعة وإن يترتّب عليه الاستيفاء قهراً.

وبالجملة فرق بين جواز الإلزام على إعطاء عمله لاستيفاء المنفعة وبين جواز إلزامه على إيجاد الواجب الإلهي وإن ترتب نفع للملزِم ـ بالكسر ـ على عمله.فلو سلّم منافاة جواز الإلزام على الوجه الأوّل لبقاء الاحترام للمال فلا يسلّم منافاته له على الوجه الثاني المورد لأدلّة الأمر بالمعروف. وقد تقدّم أنّ مجرد إمكان الاستيفاء بوجه غير الإجارة لا يوجب إسقاط الماليّة. فالتعبير في المقام بقوله: «إنّ استيفاءه منه لا يتوقّف على طيب نفسه»[1] الموهم لإعطاء حقّ من قبل الشارع

١ـ المكاسب للشيخ الأعظم:٦٣، أخذ الأُجرة على الواجبات.

لاستيفاء منفعة عمله كأنّه في غير محلّه.

وكذا لا ملازمـة عقلاً ولا عرفاً بين جواز الاستيفاء قهـراً وبين سقوط الماليّة والاحترام كما في نظائره. فلـو خاف على نفسـه التلف يجوز بـل يجب الانتفاع بمال الغير قهراً عليـه، كالدخول في حمّامـه ولبس ثوبه وركـوب دابّته مع امتناعـه، ومع ذلك يجوز الاستيجار منه بلا إشكال ويكون ضامناً مع الانتفاع بها.

بل جواز الاستيفاء مجانـاً لا يوجب بطلان المعاملة عليـه أيضاً ولا تصير به خارجـة عن التجارة عـن تراض، كما جـاز للمارّة الأكل مجّاناً، ولا شبهـة في جواز الاشتراء أيضاً، إلاّ أن يقال في المقام بلزوم الاستيفاء مجّاناً[1] وهو أوّل الكلام.

فتحصّل ممّا ذكـر أنّ شيئاً مـن المذكورات لا يصلح لإسقـاط ماليّـة العمل و لالإسقاط الإضافة إلى الفاعل ولا يدلّ شيء منها على بطلان المعاملة.

وأمّا ما أفاده في ذيل كلامه من حكـم العقلاء بأنّ أخذ الأجر على ما وجب من قبـل المولى أكل للمال مجّاناً وبـلا عوض[2]، ففيـه منع، إلاّ إذا فهـم من أمـره المجانيّة، وهو ليس محل الكلام.

والشاهـد على ما ذكـرناه أنّه لـو صرّح المولى بأنّه لا بـأس بأخـذ الأجر فيما أوجبت عليك لم يحكم العقـلاء بالتنافي بين إيجابه ونفي بأس أخـذه، مع أنّه يقع التنافي على ما أفاده. ولا أظـنّ منه ـ قدّس سرّه ـ أنّه لـو ورد دليل معتبر على جواز أخذ الأجـر في الواجب عمل معـه معاملة المعـارض للكتاب والسنّة، بل الظـاهر أنّ أخذ الأجر في مقابل فعل الحرام أيضاً لا يكون من قبيل أكل المال بالباطل عند العقلاء إذا لم يكـن الفعل باطـلاً عرفاً، ولهذا إنّ العقـلاء يعاملون على المحـرمات

١ـ راجـع الجواهر٢٢/ ١٢٠، كتاب التجـارة، في عدم جواز أخذ الأُجـرة على فعل الواجـب؛ ومستند الشيعة ٢/ ٣٤٩، في حرمة أخذ الأُجرة على فعل الواجب.

٢ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٦٣.

ولايرون أخذ الأجر أو العوض فيها من قبيل الأكل بالباطل كالسرقة والظلم، وليس الباطل هو الشرعي، فالدليل على بطلانها غير ذلك، كقوله: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» بتقريب قدّمناه [1] أوعدم إمكان تنفيذ المعاملة على المحرّمات وإيجاب الوفاء بها.

ما أجاب به المحقّق الإصفهاني عن مقالة الشيخ وما فيه

وربما يقال في جواب مقالة الشيخ: إنّ لمال المسلم حيثيتين من الاحترام:

إحداهما: حيثية إضافته إلى المسلم، ومقتضى احترامه بهذه الحيثيّة أن لايتصرّف أحد فيه بغير إذنه وله السلطنة على ماله وليس لأحدٍ مزاحمته في سلطانه.

ثانيتهما: حيثيّة ماليّته، ومقتضى حرمتها أن لا يذهب هدراً وبلا تدارك، ومن الواضح أنّ الإيجاب والمقهوريّة وسقوط إذنه موجبة لسقوط احترامه من الحيثيّة الأُولى دون الثانية، ولذا جاز أكل مال الغير في المخمصة بلا إذنه مع بقائه على احترامه، ولهذا يضمن قيمته بلا إشكال.

مضافاً إلى أنّ هدر المال غير هدر الماليّة ، والمضرّ الثاني لا الأوّل، ولهذا يصحّ المعاملة مع الكافر الحربي مع سقوط احترام ماله من الحيثيتين وذلك لعدم هدر ماليّة ماله [2]. انتهى ملخّصاً.

وفيه أوّلاً: أنّه ليس للمملوك إلاّ إضافة واحدة إلى مالكه هي إضافة المملوكيّة، ولها أحكام عقلائيّة وشرعيّة واحترامات كذلك، ومع الغضّ عن تلك الإضافة لا حرمة له مطلقاً ضماناً كانت أو غيره، فالحيثية الثانية في كلامه أي ذات

١ـ راجع ١/ ٢٠ وما بعدها من الكتاب.

٢ـ هو المحقّق المدقّق الحاج الشيخ محمّد حسين الإصفهاني في حاشيته على المكاسب ١/ ٧٩و٨٠، في المقبوض بالعقد الفاسد.

المالية مقطوع الإضافة لا حرمة لها، وعدم الـذهاب هدراً من آثار إضافة المال إليه ومن الأحكـام العقلائيـة المترتّبة على إضـافة المال إليـه أي على إضافـة المالكيّة ، لا حيثيّة مقـابلة لها. فإضـافة المال إلى المسلم أو المال المضـاف إليه موضـوع تلك الآثار.

وجواز الأكل في المخمصة بلا إذن صاحبه وقهراً عليه ليس من جهة سقوط احترام الإضافة إلى المسلم ، لأنّ لازم سقوط احترامهـا عدم الضمان بلاريب، لأنّ موضوع دليل الضمان الإتلافي وغيره هو مال الغير المتقوّم بالإضافة.

وليـس الضمان من جهـة احترام ذات المال ساقـط الإضافـة أو مع سلـب احترام إضـافته، بـل لأجل أنّ حكـومة دليـل رفع الاضطـرار إنّما هي على بعـض الأحكام المترتبة على إضافة المالكيّة، وهو حـرمة التصرف فيه بلا إذنه ورضاه، دون الحكم الوضعـي وهو الضمان، لأنّ المضطرّ إنّما يضطرّ إلى الأكل وهـو يسدّ رمقه، لا الأكل المجاني، فليس مضطراً إلى الأكل المجاني. فليس في الأكل في المخمصة سقوط الإضافة إلى المسلم وتحقّق الضمان بإتـلاف ذات المال بلا إضافة إلى مالكه وهو واضح.

وكذا الكـلام في مال الكـافر الحربي، فـإنّه لم تسقـط الإضافـة المالكيّة عـن الحربي، ولماله احترام في الجملة ، وفي إتلافه ضمان في الجملة.

ومجرّد أنّ للمسلم جواز تملّكه وأنّه ملك أن يملك لا يوجب سقوط إضافته إليه وسقوط أحكام الإضافة واحترامها واحترامه مطلقاً، ولهذا يورث ماله ويضمن التالف غير المسلم ، بـل لايبعد القول بضمان المسلم لو أتلفه بـلا تملّك وإن جاز تملّك عوضه أيضاً. ومجرّد ملك أن يملك لا يـوجب جواز التصرّف بلا إذنه ما دام في ملكه ولا سلب ضمانـه إذا أتلفه ، إلاّ أن يقال بانصراف أدلّـة الضمان عن مثل المورد، والمسألة محتاجة إلى المراجعة.

وثانياً: أنّ مورد الكلام في المقام هو أخذ الأُجرة على إتيان الواجب وصيرورة المكلّف أجيراً على إيجاد ما وجب عليه، وهو المعنى المصدري، أي نفس الإضافة الصدوريّة.

وإن شئت قلت: إنّ الواجب عمل المكلّف وإيجاده، لا حاصل عمله والمعنى الاسم المصدري. فعليه لو سقطت حرمة عمله من حيث الإضافة إليه أي من حيث الإضافة الصدورية فلا تقع الإجارة عليه صحيحة، لأنّها وقعت على ما سقطت حرمته.

وبعبارة أُخرى: إنّ للعمل اعتبارين مع وحدته الخارجيّة: اعتبار الإضافة إلى العامل وهو إضافة صدوريّة وهي مقوّمة لاعتبار ملكيّة العامل له، واعتباره في نفسه وكونه شيئاً بحياله وحاصلاً من إيجاد الفاعل وهو حاصل عمله لا نفسه. وما تعلّق به التكليف وإن كان الطبيعة لكن الأمر باعث إلى إيجادها بنحو قرّر في محلّه فيجب عليه إيجادها، وكذا ما هو محلّ البحث صيرورته أجيراً في الواجب أي في الإيجاد الكذائي، فلو سقطت حرمة عمله من حيث إضافته إلى الفاعل لا محيص عن القول بالبطلان.

فالأولى في الجواب ما تقدّم من أنّ الإيجاب والإلزام لا ينافي بقاء احترامه وإضافته وصحّة الاستيجار عليه.

تقرير المحقّق النائيني للمنافاة والجواب عنه

ومنها: ما أفاده بعض أعاظم العصر، قال في بيان منشأ بطلان الإجارة على المحرّمات والواجبات ما حاصله: «أنّه يعتبر في الإجارة وما يلحق بها أمران:

الأوّل: أن يكون العمل ملكاً للعامل، بأن لا يكون مسلوب الاختيار بإيجاب أو تحريم شرعي، لأنّه إذا كان واجباً عليه فلا يقدر على تركه، وإذا كان

محرّماً عليـه لا يقدر على فعله. ويعتبر في صحّـة المعاملة كـون الفعل والترك تحت اختياره.

الثاني: أن يكون العمل ممكن الحصول للمستأجر، فلو لم يكن كذلك كما إذا تعلّق تكليف عليه مباشرة فلا تصحّ الإجارة عليه وإن انتفع به، فإنّ مجرّد الانتفاع لا يصحّحها فإنّه معتبر في جميع المعاملات لإخـراجها عن السفهية». ثمّ فرّع على ذلك بطـلان الإجارة على الـواجبات لفقـد الأمريـن وعلى المحرّمـات لفقد الأوّل منهما(١).

ويرد على الأمر الأوّل: أنّه إن أُريد بـه أنّ التكليف يسلب الاختيار تكـويناً فهو كما ترى وهو لا يريده جزماً.

فلابدّ وأن يكون المراد بسلب الاختيار أنّه بعد الإيجاب والتحريم ليس مختاراً من قبل الشارع في إيجاد الفعل وتركه، أي لايكون الفعل مباحاً عليه ومرخّصاً فيه، ويراد بقوله فإذا كان واجباً لا يقدر على تركه أنّه لا يجوز تركه.

فهـو كما ترى مصـادرة واضحة، فـإنّ المدّعـى أنّه إذا أوجـب الله ـ تعـالى ـ عملاً لا يجوز أخذ الأجـر عليه، والدليل المذكـور أنّه إذا كان واجباً لا يجوز تـركه ويجب إتيانـه وليس مرخّصـاً في فعله وتركه فـلا يجوز أخذ الأجر عليـه، وهو عين المدعى ويطالب بالدليل على أنّه إذا كان كذلك لِمَ لا يجوز أخذ الأجر عليه؟

وإن أُريـد أنّه إذا وجـب تكليفاً سلبـت القدرة الـوضعيّة عنـه فهو أيضـاً مصادرة واضحة والإنصاف أنّ هذا لا يرجع إلى محصّل .

وعلى الأمر الثـاني: بـأنّ المراد بإمكـان الحصـول للمستأجـر إن كان إمكـان المملوكيّـة له، بمعنى أن يصير العمـل أو نتيجته ملكـاً له كملكيّة الهيئـة الحاصلة

١ـ راجع منية الطالب١/ ١٥، تقرير أبحاث المحقّق النائيني في حكم الإجارة على الواجبات.

بـالخياطـة ونحوهـا، فلا شبهـة في عـدم اعتبار ذلـك في صحّة الإجـارة، ضرورة صحّتها على تعمير المساجد والطرق والقناطير، وكذا صحّتها على عمل للأجنبي.

وإن كان المراد بـإمكان الحصول لـه صيرورة العمل ملكـاً له بمعنى كـونه مالكاً لـلإبراء والإلزام فلا ريب في أنّ هذا المعنـى حاصل له فله إبـراؤه وإبرامها وفسخها مع الخيار ولهما الإقالة إلى غير ذلك من أحكام مالكيّة العمل أو المنفعة، وبإبرائه أو فسخهـا يسقط حقّه المعاملي وإن وجب من قبـل الشارع ويجب عليه الأمر بالمعروف بشرائطه.

وإن كان المراد من الحصول إمكان تحقّقه على نحـو المعاقدة والمعاملة عليه فلا ريب في إمكان حصوله له بهذا المعنى، فـإنّ من له غرض عقلائي من نفع أو غيره في وجود عمل صادر من الغير واستأجره على إيجاده فأوجده على طبق غرضه فقد حصل العمل له.

وأمّا ما قال في خلال كلامه: إنّ مجرد الانتفاع لايصحّح الإجارة، غير وجيه، لأنّ الانتفاع العقلائي الموقوف على وجود عمـل في الخارج يصحّحها كالاستيجار لتعمير المساجد ونحوه، بل لا يعتبر في صحّتها الانتفـاع أيضاً، فإن كان لفعل أثر مورد لغـرض عقلائي يصحّ الإجـارة عليه وإن لم ينتفع المستـأجر به. فـالميزان في صحّتها كون العمل مرغوباً فيه لغرض عقلائي.

استدلال المحقّق الكبير كاشف الغطاء على المنافاة وما فيه

ومنها: ما عن شرح الأُستـاذ على القواعد من أنّ المنافاة بين صفـة الوجوب والتملّك ذاتيّة، لأنّ المملوك والمستحقّ لا يملك ولا يستحقّ ثانياً[1].

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم :٦٢، أخذ الأُجرة على الواجبات.

وفيه ـ مضافاً إلى التنافي بين دعوى ذاتية التنافي بين صفة الوجوب والتملّك الظاهرة في أنّ التنافي لذاتهما لا لأمر آخر، وبين تعليله الظاهر في أنّ التنافي بين المملوكين والمستحقّين بالذات لا بين صفة الوجوب والتملّك، وتوجيه كلامه بأنّ مدّعاه اتّحاد ماهيّة الوجوب والتملّك [1] أفحش.

أنّه إن أراد بها ذكر أنّ الإيجاب من الأسباب المملكة ، فإذا تعلّق بعمل يوجب صيرورته للموجب ومع كونه لهلايمكن جعله لشخص آخر ، لعدم إمكان كون المملوك مملوكاً ثانياً.

ففيه منع كونه مملّكاً لا عند العقلاء وهو واضح، ضرورة أنّ الأب أو المولى إذا أمرا بعمل لا يصيران مالكين له لدى العقلاء بحيث يعدّان ذا مال بعهدة الولد والمملوك فصارا مستطيعين لأجل ذلك وصار المال موروثاً، إلى غير ذلك من الآثار، كإجارته بالغير نحو الدابة، ولا عند الشارع، لعدم الدليل على جعل السببيّة له، بل الدليل على خلافه، فإنّ فعل الابن المأمور به لا يصير ملكاً لأبيه بضرورة الفقه.

ولو ادّعى الفرق بين أوامر الله ـ تعالى ـ وأمر غيره ففيه ما لا يخفى ، لأنّ الإيجاب في جميع الموارد بمعنى واحد ولو كان المنشئ له مختلفاً، مضافاً إلى عدم الدليل على سببية إيجاب الله ـ تعالى ـ لتملّكه الاعتباري ولو قلنا بصحّة اعتبار الملكيّة له ـ تعالى ـ عند العقلاء بهذا المعنى الاعتباري ، وسنشير إليه وإلى فساده.

وإن أراد بذلك أنّ الإيجاب مستلزم لقطع سلطنة المكلّف وحدوث سلطنة للمولى ولا معنى للملكيّة مع سقوط أنحاء السلطنة عن المالك فإنّ اعتبار الملكيّة عند العقلاء بلحاظ آثارها ومع عدم الأثر مطلقاً لا معنى لاعتبارها.

ففيه: أنّ المدّعى إن كان قطع جميع أنحاء السلطنة ومنها السلطنة على

١ـ راجع حاشية المكاسب للمحقّق الشيخ محمّد حسين الإصفهاني ٢/ ٢١١، في أخذ الأُجرة على الواجب.

المعاملـة والإجارة فهـو مصادرة ، لأنّ الكـلام في أنّه هـل يصحّ أخـذ الأجر على الواجبات وأنّ الإيجاب يوجب بطلان الإجارة أو لا.

وبالجملة نحن مطالب بالدليل على هذا المدعى.

وإن كان المدّعى قطع بعض أنحائها، وهو عبارة أُخرى عن سلب اختياره وسلطنته تشريعاً عـن الفعـل والترك، وهو عبـارة أُخـرى عن الـوجـوب الرافـع للترخيص فهـو بهذا المعنى مسلّـم لكن لا يوجـب سلب الملكيّـة، فإنّ اعتبـارها متقوّم بترتّـب الأثر في الجملة، فكثيراً ما سلـب بعض أنحاء السلطنة عـن المالك مع بقاء ملكيّته عند العقلاء.

فتحصّل ممّا ذكر عدم المنـافاة بين صفة الوجـوب والتملّك وعدم منشـأية الوجوب لملكية الله ـ تعالى ـ حتى لا تجتمع ملكيّته مع ملكيّة غيره.

ما ذكره السيّد المحقّق الطباطبائي وما فيه

وأمّا مـا في تعليقة الطبـاطبائي (ره) من أنّ السرّ في عـدم المنافـاة أنّ ملكية المستأجر في طول طلب الشارع واستحقاقه[1]، وقد نطقت بإمكان الملكيّة الطوليّة الألسن وصار كالأصـل المسلّم، وقد مثّلوا تارة بملكيّته ـ تعالى ـ للأشياء وملكية رسول الله ﷺ والأئمّة ـ عليهم السلام ـ لها مع ملكيّة كـلّ مالك لملكه، وأُخـرى بملكيّة العبد والمولى لمال العبد طولاً[2].

ففيه: أنّ الطـولية المدعـاة في المقـام عكس الطـوليّـة في المثالين، فـإنّ فيهما يقال: إنّ الناس مملوكون لله ـ تعالى ـ مع أملاكهم، والعبد وملكه لمولاه. وفي المقام

١ـ حاشية المكاسب للسيّد محمّد كاظم الطباطبائي: ٢٦، في أدلّة حرمة أخذ الأُجرة على الواجبات.

٢ـ راجع نفس المصدر؛ وحاشية المكاسب للفاضل الإيرواني: ٥١.

يقال: إنّ أمر الله ـ تعالى ـ أوجب ملكيّته ـ تعالى ـ للعمل والمستأجر ملك ما ملك الله، فالله ـ تعالى ـ ملك ذات العمل والمستأجر ملك المملوك له ـ تعالى ـ، وهو بوصف مملوكيّته في طول الذات.

وأنت خبير بأنّ هذا النحو من الطوليّة لا يصحّح اعتبار الملكيّة بل ينافيه ويناقضه. فهل يصحّ القول بأنّ الثواب ملك لزيد، وبما أنّه ملك لزيد ملك لعمرو، وهل هذا إلاّ التناقض في الاعتبار لدى العقلاء والعرف؟ والمسألة عرفية لاعقليّة لابدّ في حلّها من المراجعة إلى الاعتبارات العقلائيّة، لا الدقائق العقليّة، مع أنّ مثل هذه الطوليّة لا يدفع به التنافي في العقليّات أيضاً، فهل يمكن تحريم شيء وإيجابه بوصف كونه محرّماً عقلاً؟

مضافاً إلى أنّ الطوليّة في المثالين أيضاً ممّا لا أصل لها، فإنّ ملكيّته ـ تعالى ـ للأشياء بهذا المعنى الاعتباري المبحوث عنه في مثل المقام غير ثابتة، بل لا معنى لها. فهل ترى من نفسك أنّه ـ تعالى ـ ملك الأشياء بهذا المعنى المعروف؟ مع أنّ لازمه أنّه لو وهب بتوسط نبي من أنبيائه شيئاً من عبده سقطت ملكيّته وانتقلت إلى العبد، فلو كان سبيل ملكيّته للأشياء ما لدى العقلاء لابدّ من الالتزام بآثارها، وهو كما ترى.

والظاهر أنّ أولويّة التصرّف والسلطان على التصرّفات الثابتة لله ـ تعالى ـ عقلاً، وللنبيّ ﷺ والأئمّة ـ عليهم السلام ـ بجعله ـ تعالى ـ[1]، أوجبت توهم كونهم مالكين للأشياء تلك المالكيّة الاعتباريّة.

والسلطنة على سلب الملكيّة وإقرارها غير الملكيّة، كما نشاهد في السلاطين العرفيّة والقوانين العقلائيّة، فإنّ السلطان مثلاً ليس مالكاً للأشياء بحيث لو مات

١ـ راجع في هذا المجال المكاسب للشيخ الأعظم: ١٥٣؛ وحاشيته للمحقق الفقيه الشيخ محمّد حسين الغروي الإصفهاني المعروف بالكمباني ١/ ٩ و٢١٢.

صار جميع ما في مملكته إرثاً لوارثه ويكون السلطان مستطيعاً باعتبار ملك رعيّته، بل يكون الملك للرعيّة والسلطان أولى بالتصرّف.

فللّه ـ تعالى ـ ولرسوله ﷺ وللأئمّة ـ عليهم السلام ـ سلاطين البشر سلطنة على النفوس والأموال، من غير أن تكون الأموال ملكاً اعتباريّاً لهم بحيث لو باعوا سلبت منهم الملكيّة والسلطنة.

وأمّا العبد وملكه فمسألة مشكلة[1] يقع الكلام فيها تارةً في صحّة مالكيّته، وأُخرى في كيفيّة مالكيّة المولى لماله على فرض مالكيّته؛ هل هو نظير مالكيّة أُولي الأمر أو نحو آخر، فلا يصحّ جعل ما هو مشكل ومحلّ كلام شاهداً على غيره، ولاحلّ مشكلة بمشكلة.

عدم صحّة قياس الملكيّة الاعتبارية بالإضافة الإشراقيّة

وأمّا قضيّة مالكيّته ـ تعالى ـ بالإضافة الإشراقية التي قد يرى إدخالها في تلك المسائل فأمر غير مربوط بالمالكيّة المبحوث عنها في مثل المقام، وعلى المحصّل أن يجتنب من إدخال مسائل غير مربوطة بالفقه فيه، إذ في اختلاط العقليات سيّما مثل تلك المسائل غير المنحلة عند أهلها بالعرفيّات مظنّة اعوجاج أذهان المشتغلين واغتشاش أفكارهم.

ولهذا ترى مقايسة بعضهم[2] الملكيّة الاعتباريّة العقلائيّة بالإضافة الإشراقية. وتوهّم أنّ مالكيّته ـ تعالى ـ بتلك الإضافة متى تجتمع مع مالكيّة

١ـ راجع الشرائع ٢ـ١/ ٣٢٦، كتاب التجارة، المقصد السادس في دين المملوك؛ وراجع شرحه الجواهر ٢٥/ ٧٠؛ وكذا المسالك ١/ ١٧٧.

٢ـ راجع حاشية المكاسب للمحقّق الفقيه الشيخ محمّد حسين الغروي الإصفهاني ١/ ٧و٩، في تحقيق حقيقة الحقّ ومايتعلّق به.

المخلوقين فلا محالة تجتمع مالكيتان اعتباريتان طولاً، غفلة عن أنّ القياس مع الفارق.

فالمخلوق لله ـ تعالى ـ يمكن أن يكون مملوكاً اعتبارياً لغيره، والمملوك الاعتباري لشخص لا يعتبر مملوكاً لآخر لدى العرف والعقلاء.

وأعجب منه قياس الملكيتين المستقلتين على مملوك واحد باجتماع أوصياء ووكلاء متعدّدين على شيء واحد مستقلاً فيهما [1]. مع أنّ الفارق لدى العرف والعقلاء أوضح من أن يخفى، فإنّ الملكيّة نحو إضافة لازمها اختصاص المال بالمالك أو نحو اختصاص له به، وكون شيء بكلّيته ملكاً مختصّاً بأكثر من واحد تناقض في الاعتبار.

وأمّا استقلال التصرّف اللازم للوصيّة ليس إلاّ نفوذ تصرّفه بلا احتياج إلى ضمّ نظر آخر وإجازته ، فلو باع أحد الوصيّين أو الوكيلين جميع دار من رجل ، وباع الآخر جميعها من آخر، فهل يمكن القول بصحّتهما وعدم تعارضهما؟ فلولا التنافي بين الملكيتين المستقلّتين على شيء واحد لم يقع التعارض بينهما، فلابدّ من القول بوقوعهما صحيحين وكلّ منهما صار مالكاً لجميعه، وهو كما ترى واضح الفساد. وليس ذلك إلاّ لوضوح التنافي المذكور لدى العرف والعقلاء، فقياس ملك التصرّف مع ملك العين مع الفارق، والسند حكم العرف.

ما أفاده المحقّق النراقي في المقام وما فيه

ومنها: ما تمسّك به النراقي، قال ما محصّله: «وإن كان واجباً مطلقاً أي غير متقيّد بأخذ الأجر عليه لا يجوز أخذ الأجر عليه وإن كان فيه منفعة للمستأجر

١ـ راجع حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني: ٥٠.

كإنقاذ ولده، لأنّ إيجاب الله على الأجير تمليك للمستأجر، ولأنّ منافع العبد ملك الله ـ تعالى ـ، وهو وإن أذن له أنحاء التصرّفات إلاّ أنّ إيجابه لفعل يوجب عدم إذنه في التصرّف وأخذ العوض، بل الإيجاب تفويت تلك المنفعة وطلبها لنفسه وإخراجها من يده ومن كونها مملوكة له»[1]. انتهى.

وفيه ـ بعد الغضّ عن التنافي بين صدر كلامه وذيله كما يظهر بالتأمّل، وبعد الغضّ عن أنّ دليله الأوّل أخصّ من المدّعى، لعدم كون جميع الواجبات التي فيها نفع للمتسأجر مثل إنقاذ ولده الذي ربّما يتوهّم تمليك المنفعة له، ضرورة أنّ مثل الحجّ واجب إلهي لا يتوهّم أن يكون إيجابه على المكلّف تمليكاً لمن له نفع فيه ـ أنّ إيجاب الله ليس تمليكاً بوجه حتّى في مثل إنقاذ الغريق، ولا جعل حقّ حتى في مثل تجهيز الميت، بل وجوبهما حكم شرعيّ محض، ولهذا لا يترتّب عليهما شيء من أحكام الملك والحقّ، فلا يجوز الإعراض والإسقاط، ولا النقل، ولا سائر التصرّفات المربوطة بالملك والحقّ، ويجوز بل يجب الإنقاذ بلا إذن الغريق ووالده ومع نهيهما.

ودعوى أنّ منافع العبد مملوكة لله لا للعبد وإن أجاز التصرّف فيها[2]، الملازمة لدعوى أنّ جميع الأعيان الخارجيّة أيضاً كذلك، غريبة منه، ومخالفة لضرورة الفقه من مملوكيّة الأعيان والمنافع للناس.

نعم وقع الكلام في أنّ عمل الحرّ قبل الإجارة ملك له أو لا؟ وهو أمر آخر غير ما يدعيه.

وأمّا سائر دعاويه، كقوله: «إنّ إيجابه يوجب عدم إذنه في التصرّف، وأنّه تفويت المنفعة، وأنّه طلب لنفسه وسلب المملوكيّة عن العبد»[3]، فكلّها

١ـ مستند الشيعة ٢/ ٣٤٩، في حرمة أخذ الأُجرة على فعل الواجب.

٢ و٣ـ نفس المصدر ٢/ ٣٤٩.

مصادرات إن كان المراد من سلب الإذن وغيره الأعم من الوضعيّات، وغير مفيدة لو لم يرد الأعم.

ثمّ إنّ هناك استدلالات ضعيفة لا يحتاج في دفعها إلى زيادة مؤونة، من عدم ترتّب آثار الملك على العمل من الإبراء والإقالة، ومن لغويّة بذل العوض بما يتعيّن على الأجير، ومن أنّ الواجب تعود منفعته إلى الأجير، فأخذ الأجر عليها أكل للمال بالباطل، ومن أنّ أدلّة إنفاذ العقود قاصرة عن الشمول للمورد أو شكّ في شمولها، ومن أنّ المتبادر من إيجاب شيء طلبه مجانا [١] إلى غير ذلك.

تقرير آخر لمسألة المنافاة

ويمكن الاستدلال على المطلوب بأنّ جلّ الواجبات العينيّة التعيينيّة كالصلاة والصوم والحج ونحوها اعتبر فيها مضافاً إلى أصل الوجوب كونها على ذمّة العبد نحو الديون الخلقية.

أمّا الحجّ فلظاهر قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ للهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...﴾ [٢] فإنّ اعتبار «له» عليه غير اعتبار الإيجاب، وقد ورد في روايات إطلاق الدين عليه، كرواية الخثعمية وغيرها. [٣]

ومن الممكن استفادة هذا الاعتبار من قوله ـ تعالى ـ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الّذينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [٤].

١ـ راجع مستند الشيعة ٢/ ٣٤٩، في حرمة أخذ الأُجرة على فعل الواجب؛ والجواهر ٢٢/ ١١٧ـ ١٢٠ في حرمة التكسب بما يجب على الإنسان فعله.

٢ـ سورة آل عمران(٣)، الآية ٩٧.

٣ـ مستدرك الوسائل ٨/ ٢٦، كتاب الحجّ، الباب ١٨ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الحديث ٣.

٤ـ سورة البقرة(٢)، الآية ١٨٣.

ومن قولـه ـ تعـالى ـ : ﴿إِنَّ الصَّلاةَ كانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتاباً مَوْقُوتاً﴾ [١]، تأمل.

مع أنّ وجوب قضاء الواجبات أقوى شاهد على ذلك الاعتبار، فإنّه لو كان الحجّ مثلاً واجباً عليه تكليفاً محضاً بلا اعتبار كونه عليه لما كان معنى لقضائه عنه بعد موته، لأنّ التكليف ساقط عنه بل غير متوجّه به، فلابـدّ وأن يكون في عهدته شيء لم يسقط عنـه بسقوط التكليـف وسقط بـإتيان الغير كـالولـد الأكبر وغيره، وليس إلاّ اعتبـار أمر وضعـيّ وكون تلـك الواجبـات ديناً عليـه، ولا محالة يكـون الدائن الطالب هو الله ـ تعالى ـ.

إلاّ أن يقال بمقالة عَلَم الهدى، من أنّ القضاء ليـس نيابة عن الميّت، وإنّما هو واجـب أصلي خوطـب به القـاضي، وسببه فـوات الفعل مـن الميّت، والميّـت لايثاب عليه[٢].

وهو كما ترى، بل لابدّ من تأويل كلام السيّد كما أوّله بعضهم[٣].

وكيف كـان يظهر ممّا مـرّ أنّ الأعمال الواجبة ملـك لله ـ تعالى ـ ودين على العبد، فلا يجوز إجارة نفسه لما لا يملكه، ويكون ملكاً للغير.

ثمّ إنّ الاعتبار المذكور إنّما يكون في النذر بجعل العبد لله على نفسه وتنفيذه ـ تعالى ـ، وباب الكفارات المعيّنة كلّها من قبيل الدين، وفي المخيّرة إشكال عقلي قابل الدفع بتصـوير جامع اعتباري أو انتزاعي، وليس الكـلام هاهنا في الواجب التخييري، ويأتي الكلام فيه.

١ـ سورة النساء(٤)، الآية ١٠٣.

٢ـ راجع الجوامع الفقهيـة:١٥١، كتاب الصوم من الانتصار؛ وكذا المكـاسب للشيخ الأعظم:٣٣٨، رسالة في القضاء عن الميّت.

٣ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم الأنصاري: ٣٣٨، رسالة في القضاء عن الميت.

فاتّضح ممّا ذكر وجه عدم جواز أخذ الأجر على الواجبات التي بتلك المثابة ففي الزكاة والخمس لابدّ وأن تؤدّيان بعد الموت بعنوانهما مع ما يعتبر فيهما، فيستكشف منه أنّ نفس العمل الواجب اعتبرت فيه العهدة والدينيّة، ويلحق بها ما ليس كذلك لعدم القول بالفصل، تأمّل.

بل يمكن دعوى منافاة أخذ الأُجرة على الواجب العينيّ التعيينيّ في ارتكاز المتشرعة.

ولعلّ الوجوه التي تشبّث بها الأعاظم والمحقّقون مع ضعفها كما مرّ [1]. تشبّثات بعد الفراغ عن عدم الجواز في ارتكازهم، مع أنّه لم ينقل الجواز في الواجب المذكور من أحد وإنّما نقل الخلاف في الأجر على القضاء ونحوه من الكفائيّات. والتعيّن فيها في بعض الأحيان عقلي لا شرعي.

فالمسألة مظنّة الإجماع، فالأقوى فيما يعتبر فيه العهدة والذمّة عدم الجواز، وفي غيرها هو الأحوط بل لا يخلو من قوّة.

الكلام في الواجب التخييري

ثمّ إنّ بما ذكرناه يظهر الكلام في الواجب التخييري، ولابدّ من تمحيض الكلام فيه من وقوع الإجارة على الواجب، فالقول بالصحّة فيما إذا وقع العقد على خصوصيّة متّحدة مع الواجب لا عليه [2] أجنبي عن محطّ الكلام.

وتوجيه كلام الشيخ في الواجب التخييري بأنّ مراده الوقوع على

١ـ راجع ٢/ ٢٨٣ وما بعدها من الكتاب.

٢ـ كتاب المكاسب للشيخ الأعظم :٦٣، فيما يحرم التكسّب به، في جواز أخذ الأُجرة على الواجبات وعدمه.

الخصوصية[1] غير مرضي، فإنّه خروج عن البحث لا تفصيل بين التخييري وغيره.

بل التفصيل بين التعييني والتخييري، سواء كان التخيير شرعياً أو عقلياً، مقتضى الدليل الذي تمسّك به في إثبات عدم الجواز من سلب احترام عمله لأجل أنّ استيفاءه منه لا يتوقّف على طيب نفسه، لأنّه يقهر عليه مع امتناعه، وأحد أطراف التخييري ليس كذلك، فبقي على احترامه.

نعم، لو ضاق الوقت أو عجز إلاّ عن أحد الأطراف بحيث يتعيّن عليه الإتيان به كان مقتضى دليله عدم الجواز لسلب احترامه، وأنّ استيفاءه لا يتوقّف على طيب نفسه.

كما أنّ التفصيل المذكور لازم الاستدلال على المطلوب بأنّ الوجوب الشرعي موجب لسلب قدرة العبد واختياره، كما لا يخفى.

وأمّا بناءً على ما ذكرناه من أنّ الواجبات التي اعتبر فيها الدينيّة والملكيّة للواجب ــ تعالى ـ لا يجوز الأجر عليها، فلا يفترق بين التخييري والتعييني. فإنّ الإجارة على أحد الأطراف في التخييريّ الشرعي، بحيث يكون مورد الإجارة هو الواجب، إجارة على عمل ملكه الله ـ تعالى ـ ، لأنّ كلّ طرف من طرفي التخيير إذا وجد يكون ملكاً له، وكذا لو آجره على إتيان واجب في مكان كذا أو زمان كذا أو غيرهما من الخصوصيّات في التخيير العقلي، لأنّ العمل الخاصّ ملك له ـ تعالى ـ وإن اكتنف على أمر زائد، والإجارة على ملك الغير المتخصّص بخصوصيّة زائدة باطلة.

وبالجملة الإجارة إمّا وقعت على الخاصّ، أو على الخصوصيّة، فعلى الأوّل

١ـ راجع رسالة في حكم أخذ الأُجرة على الواجبات، للمحقّق الفقيه الشيخ محمّد حسين الغروي الإصفهاني، المطبوعة في آخر حاشيته على المكاسب ٢/ ٢١٤.

باطلة لوقوعها على ملك الغير، وعلى الثاني خروج عن محطّ البحث.

تصوير تعلّق الملكيّة بالواجب التخييري

نعم، هنا كلام آخر، وهو تصوير الملكيّة في الواجب التخييري، وأنّه هل يمكن ملكيّة الأمر المردّد أو لا؟

أقول: إن قلنا بأنّ الملكيّة بما أنهّا من الأُمور الاعتباريّة لا تحتاج إلى محلّ معين موجود كالأعراض الخارجيّة المحتاجة إلى المحلّ، كما ذهب إليه شيخنا الأنصاري واستشهد عليه بتصريح الفقهاء بصحّة الوصيّة بأحد الشيئين بل لأحد الشخصين[1]، فلا كلام.

وإن قلنا بعدم إمكانه فيمكن أن يقال: إنّ اعتبار الدينيّة أو الملكيّة في الواجبات ليس من قبيل الانتزاع من الوجوب حتّى يتبعه في اللوازم، بل لو كان منتزعاً من التكليف لكان اللازم سقوطه بسقوطه مع ثبوت الدين حتى مع سقوط الوجوب بموت. وتخيّل كون الوجوب واسطة في الثبوت لا العروض باطل، لأنّ المورد ليس من قبيله بل الانتزاعيّات تابعة لمنشأ انتزاعها ثبوتاً وسقوطاً.

مضافاً إلى أنّ الدينيّة والملكيّة لو كانتا منتزعتين من التكليف لكان اللازم انتزاعهما من كلّ تكليف، وهو واضح الفساد. وكذا الحال لو كان الوجوب واسطة للثبوت أو العروض فالوساطة ومنشأية الانتزاع فاسدتان، مع أنّه يكفي في المقام عدم الدليل على الانتزاعية فإذا لم يثبت ذلك يمكن أن تكون الملكيّة معتبرة لعنوان واحد هو جامع حقيقي بينهما أو انتزاعي مع فقد الحقيقي كصاع من صبرة بنحو الكلي في المعين لا بنحو الفرد المردّد.

١ـ المكاسب للشيخ الأعظم، كتاب البيع: ١٩٥، في وجوه بيع متساوية الأجزاء وأقسامه.

وبالجملة مع قيام الدليل على اعتبار العهدة والدينيّة في واجب تخييري كالتخييريّات في باب الكفارات بل وكالصلاة في الأماكن الأربعة بما ذكرناه من الوجه في ملكيّة المذكورات لله ـ تعالى ـ ودينيّتها لا يجوز رفع اليد عنه إلّا مع قيام الدليل على الامتناع ، ومع احتمال الإمكان فالدليل متّبع، مع أنّ الإمكان فيها ثابت. ففي الكفّارة المرتّبة والمخيّرة معاً، ككفّارة حنث اليمين حيث يجب فيه عتق رقبة أو إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم مخيّراً بينها فإن عجز عن الجميع فصيام ثلاثة أيّام، يمكن جعل عنوان واحد منها القابل للصدق على كلّ منها كالصاع من الصبرة على القادر وعلى العاجز عنها صيام ثلاثة أيّام. وقس عليه غيره ممّا هو أخفّ مؤونة في الاعتبار.

الكلام في الواجب الكفائي

وممّا ذكرناه يظهر الكلام في الواجب الكفائي من حيث إمكان اعتبار العهدة والدينيّة، فإنّه لو قلنا فيه بأنّه واجب على كلّ مكلّف وإن سقط عنهم بإيجاد واحد منهم فلا إشكال في صحّة اعتبار العهدة عليهم والسقوط بأداء بعضهم.

وإن قلنا بأنّ المكلّف فيه واحد من المكلّفين قابل للانطباق على كلّ مكلّف في الخارج وإن لم يكن الانطباق إلّا بنحو التبادل ـ بمعنى أنّه لا يجب عليهم عرضاً كالصاع من الصبرة المبتاع، فإنّه منطبق على كلّ صاع من صيعان الصبرة لكنّ المملوك ليس إلّا صاعاً واحداً، فهو منطبق على كلٍّ تبادلاً، نعم قد يكون المكلّف في الكفائي واحداً بشرط لا، وقد يكون لا بشرط [1] ، والفرق واضح ـ فاعتبار العهدة والدينيّة أيضاً ممّا لا إشكال فيه.

١ـ راجع تهذيب الأُصول ١/ ٣٦٦، في الواجب الكفائي.

وتوهّم أنّ الواحد العنواني كلّي وهو غير قابل لتوجّه التكليف عليه[1] فاسد، لأنّ صحّة التكليف تابعة لقابليّته للبعث و الانبعاث. وماتعلّق بالعنوان القابل للانطباق على الخارج قابل له، بل التكاليف كثيراً ما تتعلّق بالعناوين، كقوله:﴿للهِ عَلَى النَّاسِ﴾ [2]، بل في مثل قوله:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[3]، يكون التكليف متعلّقاً بعنوان قابل للانطباق على الأفراد في عمود الزمان، وكثير من تكاليف أهل العرف كذلك، فيقول المولى لعبيده: فليفعل واحد منكم كذا، ومعلوم لدى العقل والعقلاء أنّه لو ترك الجميع الأمر المتعلّق بواحد عنواني يكون الجميع مستحقاً للعقوبة لانطباقه على كلّ منهم تبادلاً.

نعم لو قلنا بأنّ الواجب الكفائي نظير الواجب التخييري أو نظير الفرد المنتشر ففي صحّة العهدة تأمّل وإشكال، وإن كان مقتضى كلام الشيخ الأعظم في نظيره صحّة الاعتبار.[4]

وكيف كان لو اعتبرت في الكفائي العهدة و الدينيّة يكون الكلام فيه كالعيني، فإنّ المفروض وقوع الإجارة على الواجب، ومع كون العمل ملكاً لله ـ تعالى ـ لا يصحّ تمليكه لغيره . لكن ليس في الواجبات الكفائيّة ظاهراً ما يعتبر فيها العهدة والدينيّة لله ـ تعالى ـ، ولا جعل استحقاق وعهدة لغيره. وقد مرّ أنّ تجهيز الميّت وكذا إنقاذ الغريق[5] بل وطبابة الطبيب ليست من هذا القبيل، وليس فيها من آثار الحقّ والملك شيء.

١ـ راجع تهذيب الأُصول ١/ ٣٦٧، في الواجب الكفائي.

٢ـ سورة آل عمران (٣)، الآية ٩٧.

٣ـ سورة المائدة(٥)، الآية ١.

٤ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ١٩٥، في وجوه بيع متساوية الأجزاء وأقسامه.

٥ـ راجع ٢/ ٢٩٦ من هذا الكتاب.

فالأقوى صحّة الاستيجار في الكفائيّات إلاّ إن ثبت في كفائي اعتبار الملكيّة له ـ تعالى ـ أو لغيره.

إشارة إلى الواجبات النظامية

تنبيه: وبما ذكرناه ظهر الكلام في الواجبات النظاميّات على فرض تسليم كونها واجبات، فإنّ وجوبها لا يقتضي الدينيّة والعهدة لأحد، لا لله ـ تعالى ـ ولا لغيره كما تقدّم، ولا دليل على اعتبارها زائدةً على الوجوب. فمقتضى القاعدة جواز أخذ الأجر عليها من غير ورود إشكال ولا شبهة نقض لما ذكرناه.

لكن الشأن في أنّ حفظ النظام واجب، أوالإخلال به حرام؟ وعلى الثاني يكون ما هو الجزء الأخير من العلّة التامّة للإخلال محرّماً، بناء على حرمة مقدّمة الحرام. فلو كان ذلك ترك ما يتوقّف عليه النظام يكون ذلك الترك محرماً، ومع اقتضاء حرمة الشيء وجوب ضدّه العامّ يكون الفعل واجباً.

وعلى الأوّل يجب ما يتوقّف عليه النظام، بناء على وجوب المقدّمة ، لكن التحقيق عدم وجوب المقدّمة مطلقاً، وعدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه العامّ ولا عن ضدّه الخاصّ، وعلى فرض وجوبها واقتضائه لا يكون في التكليف التوصلي اعتبار الدينيّة ولو فرض الاعتبار أو الانتزاع في غيره، والاعتبار الخارج المستقل غير ثابت.

وتوهّم أنّ المستحق لتلك الواجبات النظاميّة من وجب النظام له [1] غير وجيه ، ضرورة عدم ترتّب أثر من آثار الحقّ فيها كالنقل والإسقاط والاحتياج إلى الإذن ونفوذ النهي عن التصرّف وغيرها، فهي على فرض وجوبها واجبات شرعيّة

١ـ راجع منية الطالب ١/ ١٥، في حكم الإجارة على الواجبات.

لغرض متعلّق بحفظ النظام أو لمبغوضيّة اختلاله.

كلام المحقّق النائيني في الواجبات النظاميّة

وكيف كان فنحن في فسحة من الإشكال المعروف، وكذا من كان اعتماده في حرمة أخذ الأُجرة على الواجبات على أمر تعبديّ كالإجماع [1].

لكن لابدّ للمتمسك بالوجوه الأُخر كالوجوه العقلية من الدفاع عن الإشكال وبيان وجه التفرقة بينها وبين غيرها، ومع عدم صحّة الدفاع يعلم بطلان الوجه المتشبّث به، إذ لا يمكن القول بالإخراج تخصيصاً. وقد ذكروا للتخلّص وجوهاً.

منها: ما ذكره بعض الأعاظم، قال عقيب ما ذكره من اعتبار أمرين في الإجارة ونحوها: أحدهما: أن لا يكون الأجير مسلوب الاختيار بإيجاب أو تحريم شرعي، وثانيهما: أن يكون العمل ممكن الحصول للمستأجر، كما تقدّم الكلام فيهما ما حاصله: «أنّ الواجبات النظاميّة ماعدا القضاء يجوز أخذ الأجر عليها لحصول الشرطين، أمّا الثاني فواضح.

وأمّا الأوّل فلأنّ الواجب في النظام المعنى المصدري كالطبابة، وما تقع بإزائه الأُجرة هو حاصل المصدر، لأنّه مال لا المصدر الذي معنى آلي، وهما وإن كانا متّحدين خارجاً إلاّ أنّهما مختلفان اعتباراً، فللشارع تفكيكهما وإيجاب المصدر واعتبار ملكيّة اسمه، والواجبات النظاميّة كذلك إلاّ القضاء، فإنّ التكليف تعلّق بنتيجة عمل القاضي وهو فصله الخصومة فلا يجوز أخذ الأجر عليه. وأمّا المصدر

١ـ راجع رياض المسائل ١/ ٥٠٥؛ ومفتاح الكرامة ٤/ ٩٢، كتاب المتاجر، في أخذ الأُجرة على الواجبات.

فليس بمال.

وكيف كان لـو وجب بذل العمل وحـرمة احتكاره يجوز أخذ الأجـر عليه، ولو وجب نتيجة العمل عليه فلا يجوز، لأنّ المصدر آلي غير مالي واسمه خارج عن ملكه. ونظيرالأعمال في الشقّين الأمـوال، فإنّـه قد يتعلّـق تكليف أو وضـع بنفس الملك كبـاب الخمس والـزكاة فـلا يجوز أخذ العـوض عليه، وقـد يتعلّق تكليـف بالتمليك والإعطاء فيجوز، كوجوب بيع الطعام في المخمصة، فإنّ التكليف حرمة حبسه واحتكاره الطعام ولم يتعلّق بنفس المال»[1]. انتهى.

وفيه ـ مضـافاً إلى أنّ إمكـان الحصول الـذي ادّعى الظهـور فيه غير ظـاهر بالمعنى الذي تقدّم منه، فإنّـه اعتبر فيه زائداً على الانتفاع بالعمل حصول العمل لـه، وبهذا المعنى لا يكـون إمكانـه ظـاهراً في الـواجبـات النظاميّـة، فإنّ المعنى المصدري وكذا حـاصله أمر غير باقٍ وغير حـاصل للمستـأجر، والانتفاع بهما وإن كان ممكناً لـه لكنّه أنكر كفايـة الانتفاع في الصحّة، والبقاء الاعتبـاري في حاصل المصدر مشترك بين الـواجبات النظـاميّة وغيرهـا ، فلابـدّ له مـن القول بـالصحّة مطلقاً، وأثر العمل كالهيئة في المخيط وإن كان حاصلاً له لكنّه ليس مورد الإجارة لأنّه ليس مصدراً ولا حاصله كما هو واضح.

مضـافاً إلى أنّ الأثـر حاصل له في بعـض الواجبات غير النظاميّـة، كقرض الكفن وحفر القبر فيما إذا كـان واجباً على شخص تعييناً ولو عقلاً، وكـذا لو كان للصلاة وغيرها أثر باقٍ حاصل للمستأجر، كتعلّـم أجزائها وكيفيّتها، فلابدّ له من القول بالصحّة فيها أو عدم المانع من هذه الجهة ـ.

أنّ التكليف في جميع الموارد متعلّق بالمصادر لا بأسمائها، ونحن وإن قلنا في

١ـ راجع منية الطالب ١/ ١٥ و١٦، في حكم الإجارة على الواجبات.

محلّه بأنّ الأوامر متعلّقة بالطبائع[1] مقابل من قال بتعلّقها بالإيجاد لكنّه كلام آخر وفي مقام آخر، إذ لا شبهة في أنّ مفاد الهيئة إيقاع البعث إلى المادّة وهي نفس الطبيعة، والبعث إليها تحريك إلى تحصيلها وهو ملازم لإيجادها عرفاً وعقلاً، لأنّ الطبيعة ليست طبيعة بالحمل الشائع إلاّ بالوجود، وبالأخرة يتعلّق التكاليف بأفعال المكلّفين، سمّي إيجاد الطبيعة أو تحصيلها.

فما قال في جملة من كلامه: إنّ التكليف لو تعلّق بحاصل المصدر[2] فكذا، ليس على ما ينبغي، لأنّ حاصل المصدر ليس مورد تعلّق التكاليف.

كما أنّ الإجارة في الأعمال تتعلّق بأعمال المؤجر لا بحاصل المصدر واسمه، فإنّه مع قطع الإضافة عن الفاعل ليس قابلاً للاستيجار لكونه مستقلاً غير مربوط بالفاعل.

مع أنّ الإشكال في المقام هو قيام الضرورة والسيرة على الاستيجار بالنحو المتعارف في الواجبات النظاميّة، ولا معنى لتصحيح أمر متخيّل غير منطبق على ما في يد المسلمين والجامعة البشرية. ومن الواضح أنّ الإجارة وقعت حيثما وقعت وتقع على الأعمال بالمعاني المصدريّة، فيستأجر الخيّاط ليخيط له، والصبّاغ ليصبغ وهكذا. فحاصل المصادر ونتائج الأعمال وآثارها كلّها خارجة عن محطّ الإجارة، وهو واضح جدّاً.

وأمّا ماليّة الأعمال كماليّة حاصل المصادر ونتائج الأعمال فليست ذاتية، بل يعتبرها العقلاء باعتبار تعلّق الأغراض العقلائيّة بها، فالأعمال بالمعنى المصدري أموال لتعلّق الرغبات والأغراض بها.

١ـ راجع تهذيب الأُصول ١/ ١٦٠ وما بعدها، الإتيان بداعي المصلحة في إمكان أخذ الأمر في المتعلّق.

٢ـ راجع منية الطالب ١/ ١٥، في حكم الإجارة على الواجبات.

وإن شئت قلت: إنّ في الأعمال كالخياطة والنجارة وغيرهما أُموراً ثلاثة: المَصدر، وحاصله ـ وهما متحدان وجوداً ومختلفان اعتباراً ـ، والأثر المرتّب عليه المعلول له. والأوّلان موجودان متصرّمان متقضّيان لا بقاء لهما إلاّ بالاعتبار في بعض الأحيان، والثالث ربّما يكون من الموجودات القارّة الباقية.

فما وقع لدى العقلاء مورد الإجارة هو الشخص باعتبار عمله بالمعنى المصدري، ومفاد الإجارة أو لازمها انتقال عمل المؤجر إلى المستأجر، أي عمله بالمعنى المصدري، وهذا بعينه متعلّق التكليف، سواء كان الشيء من النظاميّات أو غيرها، أو من قبيل القضاء أو غيره. فالواجب على القاضي الحكم والقضاء بالمعنى المصدري، وهو الفاصل للخصومة، أو الواجب فصلها، وكلاهما فعلان اختياريان، لكن الأوّل بلا وسط والثاني مع الوسط.

وأمّا حاصل المصدر ونتائج الأعمال أي آثارها فلم يقعا مورد الإجارة، بل لا معنى له كما هو واضح.

وأمّا الماليّة فلا يعقل أن تكون في اسم المصدر لا في المصدر، فإنّها قائمة اعتباراً بالأشياء في الوجود الخارجي أو بلحاظه، والفرض أنّ المصدر واسمه شيء واحد خارجاً وحقيقةً، فكيف يعقل أن يكون الشيء الواحد مالاً وغير مال في ظرف وحدته، فكأنّه وقع الخلط بين المصدر واسمه وبين العمل وأثره.

ثمّ لو سلّمنا ما ذكره كان لازمه تصحيح إجارة مطلق الواجبات، نظاميّة كانت أو غيرها، ضرورة أنّ التكاليف الشرعيّة متعلّقة بأعمال المكلّفين بالمعنى المصدري، ولو قيل بصحّة تعلّقها بحاصل المصدر لكنّه يحتاج إلى دليل وإلاّ فظاهر الأدلّة ما ذكر.

فحينئذ مورد تعلّق التكليف غير مورد تعلّق الإجارة، لأنّ موردها بزعمه هو حاصل المصدر أو نتيجة العمل، وهما غير متعلّقين للتكليف. فلو فرض أن يكون

شيء منها متعلّقاً لغرض العقلاء لابدّ من القول بصحّة الإجارة عليه. وحديث عدم الحصول للمستأجر قد مرّ ما فيه، بل لازم كلامه أن يكون الاستيجار للمحرّمات صحيحة لولا دليل آخر غير ما تشبّث به، فتدبّر.

وبما مرّ من البيان تظهر الخدشة في وجه افتراقه بين التكليف في باب الخمس والزكاة وبين التكليف في باب المخمصة[1] بأنّ في الأوّل تعلّق بالملك وفي الثاني بالإعطاء.

لما مرّ من عدم معنى لتعلّقه بغير أعمال المكلّفين، ففي قوله ـ تعالى ـ: ﴿آتُوا الزَّكاة﴾ [2] كقوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاة﴾ [3] تعلّق التكليف بالإيتاء والإقامة بالمعنى المصدري.

فمتعلّق التكليف في باب الزكاة والخمس وباب الإعطاء في المخمصة شيء واحد، والاختلاف بينهما في أمر آخر، وهو أنّ ما وراء التكليف في باب الزكاة والخمس يكون اعتباران آخران:

أحدهما: جعل عشر الأموال الزكوية وخمس الغنائم لأربابهما بنحو الإشاعة، كما هو الأقوى، أو بغيره، أو بنحو جعل الحقّ كما قيل.[4]

وثانيهما: اعتبار العهدة والدينية في نفس التكليف على الظاهر، ولهذا لايصحّ بيعهما ولا يصحّ أخذ الأُجرة على إعطائهما، ولم يعتبر شيء منهما في باب المخمصة فيصحّ بيع المال من المضطرّ والإعطاء بضمان، بل لا يبعد صحّة

١ـ راجع منية الطالب ١/ ١٦، في حكم الإجارة على الواجبات.

٢ـ سورة البقرة(٢)، الآية ٢٧٧؛ وسورة التوبة(٩)، الآيتان ٥ و١١؛ وسورة الحج(٢٢)، الآية ٤١؛ وسورة المزمّل(٧٣)، الآية ٢٠.

٣ـ راجع سورة الروم (٣٠)، الآية ٣١؛ وسورة المزمّل(٧٣)، الآية ٢٠.

٤ـ راجع مستند الشيعة ٢/ ٣٨، كتاب الزكاة، في أنّ الزكاة تتعلّق بالعين أو الذمّة.

أخذ الأجر على الإعطاء على إشكال.

تفصيل الشيخ بين الواجب العيني والكفائي

ومنها: ما أفاده الشيخ الأنصاري ـ قدّه ـ من التفصيل بين الواجب العيني وبين الواجب الكفائي [١]، فمنع أخذ الأُجرة على الأوّل دون الثاني، وجعل من الثاني أخذ الطبيب الأُجرة على حضوره عند المريض إذا تعيّن عليه علاجه، فإنّ العلاج و إن كان معيّناً عليه إلاّ أنّ الجمع بينه وبين المريض مقدّمة للعلاج واجب كفائي عليه وعلى أوليائه، ومن الأوّل أخذها على بيان الدواء إذا تعيّن عليه فلا يجوز.

وأنت خبير بأنّ ما ذكره ليس حلاً للإشكال الذي وقعنا فيه من أنّ الشهرة والسيرة على جوازه في الواجبات النظامية مطلقاً من غير تفصيل بين التعيّن بالعرض وغيره، ضرورة أنّ بناء العرف من المتشرعة وغيرهم على أخذ الأُجرة وإعطائها بإزاء الطبابة والعلاج لا على محض الحضور. نعم مع حضوره عند المريض يتزايد الأجر.

إن قلت: إنّ السيرة مستقرّة في الواجبات الكفائيّة، ضرورة أنّ النظام قائم فعلاً، والقائم بأمره لا ينحصر حتّى يتعيّن عليه، والطبيب غير منحصر فلا يتعيّن عليه[٢].

قلت: كلاّ ، فإنّ في هذا العصر الذي كثر فيه الأطبّاء كثرة مدهشة لا يكون في غالب القرى وكثير من صغار البلاد إلاّ طبيب واحد أو كحّال كذلك، وكذا سائر من قام به النظام، وكثيراً ما يتعيّن على الطبيب العلاج، ولا يمكن للمريض

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم الأنصاري: ٦٢ و٦٣، في جواز أخذ الأُجرة على الواجبات.

٢ـ راجع نفس المصدر.

وأوليائه الإرجاع إلى الخارج ولا إحضـار الطبيب منه، ومع ذلـك لا يختلج في ذهن أحد من المسلمين إلاّ مـن شذّ ممّن له حـظّ من العلم عدم جـواز أخذ الأجر على طبابته، بل لو تفوّه أحد بذلك يعدّ من المنكَر.

هذا حـال عصرنا، فكيـف بسائر الأعصار الغـابرة التـي قلّ فيهـا الطبيب فضلاً عن المتخصّص، وكذا الحال في سائر ما يحتاج قيام النظام إليه.

ردّ إشكال المحقّق الإصفهاني على الشيخ

والإنصاف أنّ ما ذكره ـ قدّس سرّه ـ مجرّد تصوّر غير مطابق للواقع ولا دافع للإشكال.

لكن مـع الغضّ عنـه لا يرد عليـه ما أورد عليـه بعض أهـل التحقيق مـن أنّ المتعيّن على الطبيب إن كان الطبابة فلا يعقل أن تكـون مقدّماتها واجباً كفائيّاً، ضرورة أنّ المقـدّمة تـابعـة لذيها فـلا يعقـل وجوب ذي المقـدمـة تعيّناً على أحـد ووجوب مقدّماتها كفائيّاً.

وإن كان الواجـب العلاج فيجب على الطبيب بإعـلام الدواء وعلى الأولياء بالاستعلام، فهنـا واجبان تعيّنيّان، ولكلّ مقـدّمات تجب تعيّناً عليه، فـلا وجوب كفائيّاً[1]. انتهى ملخّصاً.

وفيه: أنّ الواجـب النفسي في المثال حفظ النفـس، وهو واجب كفـائيّ وله مقدّمات، منها العلاج أي بيان الدواء، وهو متعيّن على الطبيب كما صرّح هو به في أسطر قبل ذلك، وعليه لو قلنا بأنّ الـوجوب المقدّمي مترشّح من ذي المقدّمة على

١ـ راجـع رسالة في حكـم أخذ الأُجرة على الـواجبات، للمحقّـق الفقيه الشيخ محمّـد حسين الغروي الإصفهاني، المطبوعة في آخر حاشيته على المكاسب ٢/ ٢١٨.

جميع المقدّمات الطوليّة والعرضيّة أي المقـدّمات ومقدّمات المقـدّمات في عرض واحد، لأنّ الملاك متحقّق في كلّها، فلا يلزم مـن تعينّ بعض المقدّمات على بعض المكلّفين تعيّن مقدّمات مقـدّماتها عليه. فإذا وجـب حفظ النفس وجوبـاً مطلقاً على جميع المكلّفين كفايـة، اجتماعاً أو انفراداً، ترشح منه على مبنـى القوم وجوب مقـدميّ على جميـع المقـدّمات كـالعـلاج ومقـدّماتـه وهكـذا، ومع تعيّن بعـض المقدّمات على بعض عقلاً لعجز غيره لا تتعيّن مقدّمات أُخرى عليه، سواء كانت مقدّمات بلا وسط أو معه.

نعم، لو قلنا بأنّ ترشّح الوجوب من ذي المقدمة إلى المقدّمات طولاً بمعنى أنّ الوجوب مترشح منه إلى المقدّمة بلا وسـط، ومن المقدّمة إلى مقدمتها و هكذا، و يكون الوجوب المقدمي في مقدمة المقدمـة تابعاً للمقدمة في الكفائية والتعيّنيّة، لكان للإشكال وجه لكن المبنى غير وجيه.

هذا على مسلـك القوم من تـرشّحية وجوب المقـدّمة عن ذيها قهـراً، وعلّية وجوبه لوجوبها.

ولكن على مـذهبنا مـن أنّ الوجوب المقـدّمي على فـرضه مجعـول اختياري متوقّف على مقدّمات ومبادئ كوجوب ذي المقدّمة [1] يقع الكلام على طور آخر، ولعلّ لازمه عدم لزوم تبعيّة وجوب المقدّمة لذيها في بعض الأطوار.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصـاري تعرّض لنقوض أُخر غير الطبـابة، بعضها مـربوط بالمقام وبعضها بالتعبّديّات، منها جواز أخذ الوصي الأُجرة على تولّي أموال الطفل الموصى عليه حتّى فيما تعيّن عليه العمل، فأجاب عنه سـابقاً بأنّه لا ينافي ما ذكرنا حكم الشارع بجواز أخذ الأُجرة بعد العمل عليه كما أجاز للوصي أخذ أُجرة المثل

١ـ راجع تهذيب الأُصول ١/ ٢٠٠ ومابعدها، مقدّمة الواجب.

أو مقدار الكفاية، لأنّ هذا حكم شرعي لا من باب المعارضة.[١]

وقال في المقام: «وأمّا أخذ الوصي الأُجرة على تولي أموال الطفل فمن جهة الإجماع والنصوص المستفيضة على أنّ له أن يأخذ شيئاً، وإنّما وقع الخلاف في تعيينه، فذهب جماعة إلى أنّ له أُجرة المثل حملاً للأخبار على ذلك، ولأنّه إذا فرض احترام عمله بالنص والإجماع فلابدّ من كون العوض أُجرة المثل. وبالجملة فملاحظة النصوص والفتاوى في تلك المسألة ترشد إلى خروجها عمّا نحن فيه».[٢] انتهى.

أقول: توهّم بعضهم[٣] المناقضة بين هذا ودليله السابق، فإنّ مبنى السابق على أنّه حكم شرعي لا من باب العوض، واعترف في المقام باحترام عمله بالنصّ والإجماع، فالعوض أُجرة عمله، بل هو مناقض لأصل دليله على حرمة أخذ الأجر على الواجبات حيث تمسّك بعدم حرمة العمل المتعلّق للوجوب.

ويندفع بأنّ ما اعترف به هو قيام الإجماع والنصوص على أصل الأخذ، وأمّا كونه على وجه أُجرة المثل فلم يعترف به بل حكاه عن جماعة في تعيين مقداره وأنّ له أُجرة المثل للأخبار ولاحترام عمله، ولم يظهر ارتضاؤه بذلك، بل قوله: «وبالجملة فملاحظة النصوص...»[٤] ظاهر في أنّ مدّعاه خروجها تخصّصاً لاتخصيصاً، فيرجع هذا إلى ما سبق منه. هذا.

ولكن الشأن في أنّ الشارع المقدّس إن جعل الأجر بإزاء عمله فقد أذن في أكل المال بالباطل، وهو لايلتزم به.

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم الأنصاري: ٦٣، في جواز أخذ الأُجرة على الواجبات.

٢ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم الأنصاري: ص ٦٤.

٣ـ راجع رسالة في حكم أخذ الأُجرة على الواجبات، للمحقّق الفقيه الشيخ محمد حسين الإصفهاني، المطبوعة في آخر حاشيته على المكاسب ٢/ ٢١٩.

٤ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم الأنصاري: ٦٤.

والقول بأنّه أجاز الأخذ مجاناً وبلا عوض وبلا لحاظ عمله خلاف الضرورة، مع أنّه أيضاً من قبيل إجازة أكل المال بالباطل.

وقد تصدّى بعض المحقّقين[1] لدفعه بما حاصله: «أنّ المقصود نفي اعتبار المعاوضة المالكيّة بين عمل الوصي بعد وجوبه عليه وبين ما رخّص في أكله من مال الصغير، بل اعتبار العوضيّة إنّما هو في نظر الشارع قبل وجوبه. والوجوب والرخصة متفرّعان عليه، فاعتبار العوضية قبل تعلّق الوجوب، وبهذا اللحاظ ليس أكلاً للباطل».

وفيه: أنّ اعتبار العوضيّة لشيء يكون في ظرف تحقّقه مسلوب الماليّة أكل للمال بالباطل، وماليّته قبل تعلّق الوجوب عليه، مع الإشكال فيها كما يأتي، وكذا صالحيّته لها في نفسه لا تصحّح العوضيّة ولا تدفع بها الإشكال.

وبالجملة أنّ الترخيص في أخذ المال إن كان بلا عوض ومجاناً وعلى صرف التعبّد فهو مع كونه خلاف القطع مرجعه إلى الإذن في أكل المال بالباطل، وإن كان بلحاظ العمل الخارجي فالمفروض أنّه خارج عن الماليّة بالإيجاب، وإن كان بلحاظ العمل تعلّق الوجوب فهو غير متحقّق ولا يكون مالاً قبل تحقّقه لكون المفروض أنّ في ظرف تحقّقه لا ماليّة له، وما كان كذلك لا يعقل اعتبار ماليّته قبل تحقّقه.

والإنصاف أنّ الوجه المذكور مع إعمال الدقّة فيه لا يفي بدفع الإشكال، مع أنّ ظاهر الفتاوى والمتفاهم من النصوص عرفاً هو جواز الأخذ في مقابل العمل وإن اختلفوا في أنّ مقدار المأخوذ هل هو أُجرة المثل أو قدر كفايته أو أقلّ الأمرين.

والتوجيه المتقدّم على فرض صحّته في نفسه لا يدفع الإشكال ولا ينطبق

١ـ راجع حاشية العلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي على المكاسب: ١٥٦.

على الواقع، كالتوجيه الآخر لبعض أهل التحقيق[١]، وهو أنّ الشارع اعتبر استحقاق الصغير بعمل الوصي بعوض، فلا عوض على الواجب، بل إيجاب العمل منبعث عن استحقاق الصغير له، فهو من باب وجوب أداء ما يستحقّه الغير.

وأنت خبير بأنّ هذه التكلّفات والوجوه الاختراعيّة المخالفة للنصوص والفتاوى إنّما يتشبّث بها إذا ألجأنا دليل عقليّ قاطع على ارتكابها. وقد تقدّم أنّ طريق التخلّص عن الإشكال المتقدّم لا ينحصر بما ذكره الشيخ ، للوجه الذي قدّمناه في مبنى حرمة أخذ الأجر على الواجبات[٢]، ومعه لا يستكشف اعتبار الشارع لذلك الذي ادّعاه الموجّه المتقدّم في خلال كلامه، مع بعض مناقضات فيه أغمضنا عنه مخافة التطويل. فتحصّل ممّا مرّ أنّ دفاع الشيخ الأعظم غير دافع.

ومنها: وجوب بذل العوض على المضطرّ فقد أجاب عنه الشيخ بأنّ العوض للمبذول لا للبذل[٣].

وفيه ـ مضافاً إلى أنّ المضطرّ ربّما يضطرّ إلى عمل من الغير ولا أظنّ بالتزامهم على عدم جواز أخذ الأجر معه ـ أنّ مقتضى دليله وهو أنّ جواز الاستيفاء قهراً وعلى رغمه يوجب سلب احترام عمله، مسلوبيّة احترام مال يقهر المالك على إتلافه، بل قد يكون الإلجاء والاضطرار مؤدياً إلى أن يكون المالك مباشراً لإتلافه كما لو اضطرّ إلى طلي دواء لا يتمكّن منه إلّا مالكه فيلزم ويقهر على الطلي والإتلاف ولا أظنّ بأحد الالتزام بالمجانيّة.

١ـ راجع رسالة في حكم أخذ الأجرة على الواجبات للمحقّق الفقيه الشيخ محمّد حسين الإصفهاني، المطبوعة في آخر حاشيته على المكاسب ٢/ ٢١٩.

٢ـ راجع ٢/ ٢٦١ و ٢٧٣ ومابعدها من الكتاب.

٣ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٦٤.

فما في تعليقة بعض المحقّقين من إبداء الفرق بين الأعمال والأعيان[1]، غير وجيه.

ومنه يظهر الكلام في جواز أخذ الأُم المرضعة أُجرة إرضاع اللباء إذا وجب عليها دفعاً وإشكالاً.

احتمال كون النيابة تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه

ومنها: أخذ الأجر على العمل العبادي النيابي، فإن أخذه لو كان منافياً للإخلاص لكانت العبادات الاستيجارية على وجه النيابة باطلة والاستيجار عليها باطلاً، والنصّ والفتوى متطابقان على صحّتها وصحّته، فلا بدّ من الالتزام بعدم المنافاة.

ولقد تصدّى الشيخ الأعظم لدفع الإشكال وإبداء الفرق بين المقامين[2].

ولا بأس بالإشارة إلى ماهيّة النيابة في اعتبار العقلاء قبل التعرّض لدفاع الشيخ، ليتّضح ما يمكن أن يكون فارقاً بين المقامين:

فنقول: الظاهر اختلاف ماهية الوكالة والنيابة في اعتبارالعقلاء، فإنّ الوكالة عبارة عن تفويض أمر إلى الغير وإيكاله إليه، من غير اعتبار كون الوكيل نازلاً منزلته في الاعتبار أو عمله نازلاً منزلة عمله، وانتساب العمل إلى الموكّل باعتبار كونه فعلاً تسبيبيّاً له.

ففي الوكالة يكون الوكيل والموكّل ممتازين في عالم الاعتبار، والفعل صادر مباشرة من الوكيل، وتسبيباً من الموكل. وليست الوكالة في العباديات، فلا تصحّ في الحج والصلاة وغيرهما ممّا هي أفعال عبادي مباشري، ونظيرها في العرف حضور

١ـ راجع حاشية العلاّمة الميرزا محمد تقي الشيرازي على المكاسب: ١٥٦.

٢ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٦٥.

أعيان المملكة في الأعياد لدى السلطان للسلام، فإنّه مع عذر بعضهم عن الحضور يقبل ذلك النيابة لا الوكالة لدى العقلاء وهو دليل على اختلافهما.

وأمّا النيابة في العمل فيحتمل تصوّراً أن تكون عبارة عن تنزيل شخص نفسه منزلة غيره فيه، بمعنى تبديل شخصية النائب بشخصية المنوب عنه في صقع الاعتبار، فتكون مبنية على إنساء النائب وإفنائه وتحوّل وجوده بوجود المنوب عنه.

كما في باب الاستعارة على المذهب الحقّ [1] من كون بنائها على تناسي التشبيه والمشبّه والمشبّه به، بل مبنيّة على دعوى كون شخص أسداً حقيقة، فيحسن إثبات لوازم الأسد له ونفي لوازم غيره عنه.

وله أشباه في العرف، كمجالس الشبيه والعزاء المعروفة في بعض البلاد فصار شخص شمراً و آخر ابن زياد إلى غير ذلك، فإنّ في تلك الصحنة تتبدّل الأشخاص بشخصيّات أُخر، فهي مبنيّة على تناسي الشخصيّات الحقيقية. ولها نظائر أُخر في مجالس اللهو سيّما في هذه الأعصار.

فحينئذ يكون ما صدر منه منتسباً إلى الشخصيّة الثانية أي المنوب عنه ومسلوبة عن الأُولى، فلو كانت النيابة في الأعمال كذلك لا يعقل أن يقع الأجر في مقابل العمل، فإنّ صقع إتيانه صقع فناء النائب ووجود المنوب عنه فقط والعمل عمله ولا معنى للأجر في عمل المنوب عنه.

وفي هذا الاعتبار لا يكون للعمل اعتباران، فإنّ النائب وعمله منسيّان، فالنائب هو المنوب عنه ليس إلاّ والعمل عمله ليس إلاّ.

فالأُجرة في هذا الاعتبار تقع بإزاء تنزيل النائب شخصه منزلة المنوب عنه وتبديل نفسه بأُخرى في عمل، فصقع العمل ليس صقع اعتبار الأُجرة ، إذ العمل

١ـ راجع تهذيب الأُصول ١ / ٤٣، في معنى المجاز.

عمل المنوب عنه فلا أجر له في عمل نفسه لنفسه.

دفع إشكال أخذ الأُجرة على اعتبار تنزيل الشخص

فبقي إشكالان:

أحدهما: أنّ الأجر إن كان بإزاء التنزيل لابدّ من استحقاقه بمجرّد التنزيل الذي هو أمر اعتباري وبناء قلبي، وإن كان بإزاء التنزيل والعمل يعود الإشكال وينهدم هذا الأساس، وكذا إن كان بإزاء التنزيل المقيّد بالعمل.

والجواب: أنّ الأجر بإزاء التنزيل في العمل، وهو وإن لم يتحقّق إلاّ بالعمل ويتوقّف تحقّقه عليه لكن لا يكون العمل جزءاً أو قيداً له، نظير أن يقع أجر على إرادة ضرب زيد بناءً على عدم انفكاكها عن المراد خارجاً، فإنّ ذلك لا يوجب أن يكون الأجر بإزاء الضرب جزءاً أو قيداً.

ففرق بين جعل شيء جزءاً أو قيداً للمستأجر فيه، وبين توقف تحقّقه عليه. فما نحن فيه على فرض كون النيابة هي ما تقدّم بيانها لا محيص عن كونه من قبيل الثاني، لعدم الجمع بين اعتبار النيابة بما ذكر، وبين كون العمل جزءاً أو قيداً، لأنّ اعتبار الجزئيّة والقيديّة اعتبار كون العمل للمؤجر والنائب، وهو مضادّ لاعتبار النيابة.

وإن شئت قلت: إنّ العمل مترتّب على التنزيل ومتأخّر عنه رتبة فلا يعقل تقيّده به للزوم صيرورة المتأخّر عن الشيء في رتبته، تأمّل.

أو قلت: إنّ النيابة مبنيّة على التناسي فرضاً والتقيّد المذكور مبني على تذكّر العمل وهما متنافيان فالأجر في مقابل التنزيل غير المنفكّ من العمل.

وهذا بوجه نظير قوله: «نيّة المؤمن خير من عمله»[1]. بناءً على كون المراد

١ـ الوسائل ١/ ٣٥، كتاب الطهارة، الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديثان ٣و١٥.

منه أنّ العمل الموجود بنيّة أحد الجزئين التحليليين منه خير من جزئه الآخر، حتى لا يرد عليه الإشكال المعروف، فكما أنّ الخيريّة للنيّة الملازمة للعمل من غير دخالة العمل في موضوع الأفضليّة لعدم تعقّل دخالته، كذلك في المقام يكون الأجر بإزاء النيابة في العمل غير المنفكّة عنه وغير المتقيّدة به.

ثانيهما: أنّ الإخلاص لو كان معتبراً في العمل طولاً وعرضاً فلا شبهة في بطلان هذا العمل، لأنّ أخذ الأجر محرّك الفاعل حقيقة في إتيان العمل، ضرورة أنّه لولا الأجر لما نزّل نفسه منزلته ولولا التنزيل في العمل لما عمل، فالعمل مستند إلى الأجر بالأخرة.

والجواب بالفرق بين كون شيء غاية لعمل أو غاية للعمل المغيى كباب الداعي على الداعي على ما تقدّم[1] وبين كون شيء متوقّفاً عليه من غير غائيته له.

مثلاً لو استأجره للمسافرة يكون السفر لأجل الأُجرة، ولازمه إتيان الصلاة قصراً، فيصحّ أن يقال: لولا الأُجرة لما صلّى قصراً، لأنّ القصر لأجل السفر والسفر للأُجرة.

لكن ليس هذا من قبيل ترتّب ذي الغاية على غايته، بل من قبيل كون شيء من آثار المغيى وأحكامه.

ففي ما نحن فيه لم يجعل الأجر في مقابل العمل النيابي على ما تقدّم من أنّ العمل عمل المنوب عنه، ولا يعقل فيه الأجر في أُفق الاعتبار، فلا يمكن أن يكون الأجر في سلسلة غاياته.

نعم لولا الأجر لما صار النائب منوباً عنه ولاتتبدّل شخصيّته بشخصيّته

١ـ راجع ٢/ ٢٦٥ وما بعدها من الكتاب.

ولولا ذلك لما عمل.

وبالجملة مع التحفظ على الاعتبار المتقدّم وعدم الخلط تندفع الإشكالات.

إن قلت: إنّ ما ذكرت من الأمثلة أُمور تكوينيّة واقعية، فأين هي من المورد الذي من الاعتباريات والتنزيليّات؟ فالمحرّك الواقعي ليس التنزيل والدعوى، بل أمر واقعي هو الأجر.

قلت: بل المحرّك على هذا الفرض هوالتنزيل وتبديل الشخصيّة بناءً وذهناً، ولا شبهة في مؤثريّته ومبدأيّته للإرادة والأعمال أحياناً. ألا ترى أنّ من نزل نفسه منزلة السلطان لعباً ولهواً يؤثّر ذلك في نفسه بحيث يعمل أعماله، بل ربّما يحصل في نفسه نحو تجبّر وتبختر وليس ذلك إلّا لكون هذاا لتنزيل والبناء مؤثّراً في النفوس وصيرورته مبدأً للإرادة، بل مبدأهما ليست الأُمور الخارجيّة وإنّما هو أُمور ذهنيّة وإدراكات نفسانيّة وربّما تكون أمثال ما ذكر مؤثّرة في النفس ومبدأً للإرادة والتحريك مع الغفلة والذهول عن الأجر رأساً.

وبالجملة بعد ما عرفت من عدم إمكان الجمع بين كون النيابة ما ذكرت وبين وقوع الأجر بإزاء العمل لا محيص عن الالتزام ببعض ما ذكرناه.

وممّا ذكرناه يظهر الخلط في كلمات الشيخ الأعظم [1]، حيث إنّه مع جعل اعتبار النيابة تنزيل الشخص منزلة المنوب عنه خلط في لوازمه وجعل للعمل الخارجي عنوانين: أحدهما: كونه فعل النائب، والآخر: فعل المنوب عنه، مع أنّ لازم هذا الاعتبار عدم انتساب الفعل إلى النائب بوجه كما مرّ.

فقوله: «فالصلاة الموجودة في الخارج على جهة النيابة فعل للنائب» يناقض في أُفق الاعتبار لقوله: «وفعل للمنوب عنه بعد نيابة النائب يعني تنزيل نفسه

١ـ المكاسب للشيخ الأعظم: ٦٥.

منزلة المنوب عنه»[١]

فإنّ فعل النائب ليس إلّا عملاً قلبياً واعتباراً وادّعاء، نظير الحقائق الادعائيّة لكنّه ملازم أو موقوف في التحقق الخارجي على العمل الخارجي. فالنيابة على هذا المبنى ليست من الأعمال الخارجيّة ولا يمكن أن يكون العمل الخارجي فعلاً للنائب بعد التنزيل. وما ذكره ـ رحمه الله ـ مضافاً إلى مخالفته للاعتبار المتقدّم مستلزم لورود الإشكال السابق عليه، كما يأتي بيانه.

إمكان دفع إشكالات أُخر عن النيابة بناءً على اعتبار تنزيل الشخص

ثمّ لو قلنا بأنّ حقيقة النيابة هي تنزيل الشخص مقام الشخص يمكن دفع بعض إشكالات أُخر عن النيابة في العبادات:

منها:[٢] أنّ النائب لا أمر له بالنسبة إلى العمل، والأمر متوجّه إلى المنوب عنه حقيقة.

أمّا الأمر الحقيقي فواضح، ضرورة أنّ الإضافات تشخّصها بتشخّص أطرافها فيستحيل خروجها من حدّ إلى حدّ، فلا يمكن أن يتخطّى الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه منه إلى نائبه، ومعه لا يمكن انبعاثه لعدم تعقّل الانبعاث عن الأمر المتوجّه إلى الغير.

وأمّا الانتساب الاعتباري التنزيلي بلحاظ تنزيل النائب منزلة المنوب عنه فلا يفيد، لأنّ الانبعاث حقيقة لا يمكن إلّا عن البعث الحقيقي، فمجرد التنزيل الاعتباري الادعائي لا يوجب توجّه الأمر إليه حقيقةً، والتوجّه الادعائي لا يمكن

١ـ نفس المصدر السابق.

٢ـ راجع نفس المصدر السابق، وكذا رسالة في حكم أخذ الأجرة على الواجبات للمحقّق الفقيه الشيخ محمد حسين الإصفهاني، المطبوعة في آخر حاشيته على المكاسب ٢/ ٢٢٤.

أن يصير باعثاً حقيقة.

ويندفع بأنّ حقيقة النيابة إذا كانت لدى العقلاء ما تقدّمت، وقد أمضاها الشارع وأنفذها بالأخبار المتظافرة، كروايات ابن مسلم، وابن أبي يعفور، والبزنطي، وصفوان بن يحيى عن الصادق والرضا ـ عليهما السلام ـ «أنّه يقضى عن الميت الحجّ والصوم والعتق وفعاله الحسن»[1] ممّا هي ظاهرة في صحّة النيابة وجوازها، يستكشف منها، أي من الأخبار المضية ومن فرض كونها ما تقدّمت، التوسعة في الأدلّة الواقعيّة من حيث توجّه التكليف إلى الوجود التنزيلي توسعة حقيقية بمقدار سعة دائرة الإمضاء والإنفاذ.

ففي الحجّ لولا دليل النيابة قلنا بلزومه على المستطيع مباشرة، ومع عجزه لايقوم غيره مقامه، لكن بعد قيام الدليل بجوازها حيّاً في حال عجزه وميتاً نستكشف بسقوطه عنه بالإتيان الأعمّ بوجوده التنزيلي ويستكشفُ منه توجّه التكليف بأعمّ.

لا يقال: لازم ذلك وجوبه على المتبرّع إذا نزل نفسه منزلته.

فإنّه يقال: نعم يجب عليه بما أنّه المنوب عنه مادام تنزيله، ولهذا يجب عليه نيّة الوجوب لكن لا يجب عليه التنزيل ولا إدامته.

نعم، لو آجر نفسه للنيابة يجب عليه الوفاء بالإجارة بتنزيل نفسه منزلته في العمل، ومعه ينوي الوجوب إن وجب على المنوب عنه، ولو تركه يعاقب على ترك العمل بالإجارة إذا قلنا بوجوب الوفاء بالعقود، ولا يعاقب على ترك الحجّ لأنّ التكليف متوجّه إلى المنوب عنه لا النائب. وتوجّهه عليه بعد التنزيل توجّه إلى

١ـ الوسائل ٥/ ٣٦٩، كتاب الصلاة، الباب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات، الأحاديث ٢٣، ١٩، ٢١ وذيل ١٩.

المنوب عنه أيضاً بوجوده التنزيلي، فمع إتيانه سقط عنه لإتيانه بوجوده التنزيلي، ومع تركه بقي على ذمّة المنوب عنه لا النائب.

وبالجملة لازم أدلّة النيابة توسعة التكليف إلى الوجود التنزيلي، وهذه توسعة حقيقيّة ببركة التحكيم والتعبّد، كما قلنا بنظيرها في باب الإجزاء في المأتي به بالتكليف الظاهري، حيث قلنا بأنّ مقتضى ظواهر الأدلّة الأوّليّة كقوله: «لا صلاة إلّا بطهور» وإن كان اشتراط الصلاة مثلاً بالطهارة الواقعيّة لكن بعد تحكيم قوله: «كلّ شيء طاهر» على أدلّة الشروط صارت النتيجة توسعة دائرة الشرط إلى الطهارة الظاهريّة، فالصلاة المأتي بها بالطهارة الظاهريّة مصداق حقيقي للصلاة ببركة التعبّد والتوسعة المستكشفة بدليل الأصل.[1]

ففي المقام يكون توجّه التكليف إلى الوجود التنزيلي حقيقياً ببركة استكشاف التوسعة من الأدلّة، فيكون الانبعاث عن البعث.

مع إمكان أن يجاب في المقام بوجه آخر غير مبنيّ على ما ذكرناه، ومحصّله: عدم الاحتياج إلى توجّه الأمر إلى الآتي بها بعد قيام الدليل على سقوطها عن عهدة المنوب عنه بإتيان النائب، نظير أداء دين الغير تبرّعاً، غاية الأمر يقصد في المقام التقرّب والتعبديّة.

وممّا ذكرناه يظهر الجواب عن إشكال آخر[2]، وهو أنّه كيف يمكن تقرّب المنوب عنه بعمل النائب؟ فإنّ القرب المعنوي كالحسي، فكما أنّ قرب شخص من آخر مكاناً لا يوجب قرب غيره فكذلك في القرب المعنوي.

١ـ راجع تهذيب الأُصول ١/ ١٩١، وما بعدها، الفصل الثالث من المقصد الأوّل في الإجزاء، المقام الثاني من الموضوع الثالث، امتثال الأمر حسب مقتضى الأُصول.

٢ـ راجع رسالة في حكم أخذ الأُجرة على الواجبات للمحقّق الفقيه الشيخ محمّد حسين الإصفهاني، المطبوعة في آخر حاشيته على المكاسب ٢/ ٢٢٦.

وفيه: أنّ القرب المعتبر في العبادة لـو كان من الحقائق الـواقعيّة كالكمالات الروحانيّة من حصول نحو تنـزّه وتجرّد عن المادّة لكان حصولها للمنوب عنه بفعل النائب ممتنعاً لكن لا يعتبر ذلـك فيها جزماً. وأمّا القرب الاعتبـاري وسقوط الأمر أو سقوط المكلّـف به عن عهـدته بفعـل الغير بمكان من الإمكـان. ويستكشف ذلك كلّه مـن أدلّة النيابة، فالنائب يـأتي بالفعل بما أنّه منوب عنـه فيحصل قرب المنوب عنـه لا قرب نفسه، ولا وجه لحصـول القرب له في العمل عـن غيره اللّهمّ إلاّ تفضّلاً، فهذا القرب الاعتباري لا مانع من حصوله مع قصد تحصيله للغير، كما أنّ سقوط التكليف أو المكلّـف به ممكن ، فقياس القرب في المقـام بالقرب الحسّي مع الفارق.

مضافاً إلى أنّ اعتبار نيّة التقرّب أو حصـول القرب في العبادات غير ظاهر، إذ لا دليل عليـه، فلا يعتبر فيها إلاّ الإخـلاص وكونها لله ـــ تعالى ـ ، ومعـه يسقط التكليف أو المكلّف به عن عهدة المنوب عنه، وهذا موجب لامتيازه عن غيره ممّن يشتغـل ذمّته، ويمكـن أن يصير ذلك مـوجباً للتفضّـل عليه بـإعطاء الثـواب أو سقوط العقاب عنه.

بل يمكن أن يقال: إنّ عمـل النائب عن المنوب عنه يوجـب وصول صورة عمله البهيّـة إليه ، كما ورد في بعض الروايـات :يدخل على الميّـت في قبره الصلاة والصوم والحجّ والصدقة والدعاء [1].

احتمال كون النيابة تنزيل العمل لا تنزيل الشخص

ويحتمل أن تكون النيـابة في اعتبار العقـلاء عبارة عن تنزيل العمل منـزلة

١ـ الوسائل ٥/ ٣٦٧، كتاب الصلاة، الباب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١٠.

عمل المنوب عنه.

إمّا بأن يوجد العمل نازلاً منزلته ويكون بنفس وجوده عملاً للمنوب عنه فلا يكون منتسباً إلى النائب في وعاء الاعتبار بوجه، فيكون الأُجرة للتنزيل لاللعمل.

وإمّا أن يكون التنزيل بعد تحقّق العمل، فيكون عند وجوده عملاً للنائب و بالتنزيل للمنوب عنه.

فعلى الأوّل تندفع الإشكالات المتقدّمة بنحو ما مرّ، بل لا يرد على هذا الفرض إشكال استحقاق الأُجرة بنفس التنزيل، فإنّ التنزيل هاهنا تنزيل العمل فلا يمكن تحقّقه بغيره.

وإشكال المنافاة للإخلاص مندفع بأنّ الأجر في مقابل التنزيل وهو غير العمل وإن كان موقوفاً عليه، بل يظهر ممّا تقدّم عدم إمكان كون الأجر مقابل العمل في الفرض أيضاً، لأنّ اعتبار تحقّق العمل عملاً للمنوب عنه ينافي اعتبار الأجر المتقوّم بكون العمل عملاً للأجير فلا يعقل الجمع بين الاعتبارين فلا يعقل أن يكون الأجر بإزاء العمل، وقد مرّ أنّ التوقّف غير الغائية [1].

وهذا بوجه نظير إعطاء الأجر للإفطار بالتمر مثلاً. فإنّ ذلك الأجر لا يعقل أن يقع بإزاء الصوم ولو قيداً، لأنّه بإزاء ما يبطله أو ينتهي إليه. فالصوم لا يكون بإزاء الأجر، ولو توقّف تحقّق استحقاق الأجر بتحقّق الصوم فلا يكون الأجر له ولاغاية له، ومجرّد التوقّف غير مضرّ.

وأمّا مطالبة الأمر في المقام للانبعاث ببعثه فقد تقدّم أنّه لا تتوقّف صحّة العبادة على الأمر. ففي المقام لمّا فرض كون النيابة عبارة عن قيام العمل مقام عمل

١ـ راجع ٢/ ٣١٩ من الكتاب.

المنوب عنه عرفاً فمنه ومن دليل تنفيذ النيابة يعلم أنّ العمل النيابي موجب لسقوطه عن ذمّة الميّت، فيصير ذلك موجباً لانبعاث المتبرّع إلى الإتيان عن جدّ، كما يستكشف منها صحّة الإجارة للنيابة وقد مرّ إمكان حصول التقرّب له.

وعلى الثاني أيضاً يمكن دفع الإشكالات: أمّا أوّلها فبما مرّ.

وأمّا قضية الإخلاص فكذلك، بأن يقال: إنّ الأُجرة على جعل العمل منزلة عمل المنوب عنه لا على ذاته، نظير أخذ الأجر على إتيان عمل عبادي في مكان كذا، فإنّ جعله فيه ليس عبادياً معتبراً فيه الإخلاص.

إلاّ أن يقال: بالفرق بين ما كان ذات العمل مطلوباً متعلّقاً للأمر، فيكون القصد إلى إتيانه خالصاً وجعله في مكان خاصّ غير عبادي يصحّ أخذ الأجر عليه، وبين ما لا يكون العمل مطلوباً كالمقام، حيث لا يكون مطلوباً من النائب وإنّما هو في ذمّة المنوب عنه، فإتيان النائب له بطمع الأجر لا لله ـ تعالى ـ .

ففرق بين المقام والصورتين السابقتين، فإنّ فيهما يكون الأجر مقابل التنزيل ولايعقل جعله مقابل العمل كما مرّ، وأمّا في المقام فالعمل عمل النائب يأتي به ليجعله وسيلة لجلب النفع. فحينئذٍ لو قلنا بمقالة الشيخ من مخالفة ذلك للإخلاص[1] فلا مفرّ منه.

وأمّا الإشكالات الأُخر فيندفع بالتأمّل فيما سبق.

ثمّ إنّ لوازم النيابة في الصورتين الأخيرتين تخالف مع الصورة الأُولى، ففيهما لابدّ من مراعاة شرائط صلاة المنوب عنه لا شرائط نفسه بل النائب يراعي في شرائط الفاعل ما هو تكليفه، فلا يجب على الرجل الإخفات أو الستر نحو ستر المرأة لو كان نائباً عنها، ويجوز الاقتداء به إن كان نائباً عنها أو عن الميّت، بخلاف

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم :٦٢ و مابعدها.

الصورة الأُولى.

التحقيق كون الأُجرة بإزاء العمل لا بإزاء التنزيل

ولكنّ الإنصاف أنّ ما لدى المتشرعة وسائر العقلاء وظاهر النصوص في النيابة [١] ليس شيئاً ممّا تقدّم، ضرورة أنّ الاستيجار إنّما يقع في العمل عن الغير فيأخذ الأجر ويقع في عرف المتشرعة ارتكازاً وعملاً في مقابل العمل عن الغير، فيأخذه ليعمل الحجّ عن غيره، لا لتنزيل نفسه منزلة غيره في العمل، ولا لتنزيل عمله كذلك، وهو واضح غير قابل للخدشة، كما هو ظاهر الأخبار الواردة في الحجّ عن الغير:

ففي رواية عبد الله بن سنان، قال: كنت عند أبي عبد الله -عليه السّلام-، إذ دخل عليه رجل فأعطاه ثلاثين ديناراً يحجّ بها عن إسماعيل، ولم يترك شيئاً من العمرة إلى الحجّ إلّا اشترط عليه، حتّى اشترط عليه أن يسعى في وادي محسّر ثمّ قال: «يا هذا، إذا أنت فعلت هذا كان لإسماعيل حجّة بما أنفق من ماله وكانت لك تسع بما أتعبت من بدنك» [٢].

ولعمري إنّها كالصريح في كون الأجر في مقابل العمل عنه.

فما تقدّم من التصوّرات أجنبيّة عن عمل المسلمين وعن مفاد النصوص كالرواية المتقدّمة وغيرها ممّا هي منقولة في كتاب الحجّ [٣] التي هي ظاهرة الدلالة في ذلك.

١ـ راجع الوسائل ٨/ ١١٥، كتاب الحج، الباب ١ وما بعده من أبواب النيابة في الحجّ؛ و٥/ ٣٦٥، كتاب الصلاة، الباب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات.

٢ـ الوسائل ٨/ ١١٥، كتاب الحجّ، الباب ١ من أبواب النيابة في الحجّ، الحديث ١.

٣ـ الوسائل ٨/ ١١٥، كتاب الحجّ، الباب ١ من أبواب النيابة في الحجّ.

فلابدّ من دفع الإشكال عن هذه الواقعة التي بيد المسلمين ومفاد النصوص، وهو لا يندفع بما تقدّم ولا بما أفاده الشيخ الأنصاري، فيستكشف من النصوص صحّة العبادات الاستيجاريّة بنحو الداعي على الداعي، ولا يرد عليها ما أوردناه على الاستيجار في عبادة نفسه كما لا يخفى.

وأمّا الإشكال بأنّه كيف يسقط عمل عن عهدة شخص بفعل آخر، وكيف يتقرّب المنوب عنه بفعل نائبه، فليس موجهاً بعد قيام الدليل، وتقدّم الوجه فيهما.

فتحصّل من ذلك أنّ النيابة في الأعمال في ظاهر الشريعة ولدى المتشرعة هي إتيان العمل عوض الغير وبدله كأداء الدين عنه كما صرّح به في رواية الخثعميّة[1]. فهل ترى من نفسك أنّ المعطي لدين غيره وعن قبله ينزل نفسه منزلة نفسه أو عمله منزلة عمله.

وبالجملة ليس في النصوص إلّا نحو قوله: «يحجّ عنه» أو «يصلّي عنه»، و ليس مفاد ذلك إلّا نحو قوله: «قضى دينه عنه»[2].

ما يرد على كلام العلّامة الحائري والشيخ الأعظم في المقام

وأمّا ما أفاده شيخنا العلّامة في صلاته، ولعلّه يظهر من خلال كلمات الشيخ الأنصاري أيضاً[3]، من أنّ المعتبر في صحّة الإجارة قرب المنوب عنه

١ـ مستدرك الوسائل ٨/ ٢٦، كتاب الحجّ، الباب ١٨ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الحديث ٣؛ وذكرت فقرة من الرواية عن المقنعة في الوسائل ٨/ ٤٤، الباب ٢٤ من أبواب وجوب الحج، الحديث ٤.

٢ـ راجع الوسائل ٥/ ٣٦٥، كتاب الصلاة، الباب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات؛ و١٣/ ٩٠، كتاب التجارة، الباب ٩ من أبواب الدّين والقرض.

٣ـ كتاب الصلاة لآية الله الشيخ عبد الكريم الحائري: ٥٧٨. والمكاسب للشيخ الأعظم الأنصاري: ٦٥.

لا قرب العامل، فالإشكال بمنافـاة أخذ الأجر للقربة المعتبرة في العبادة كالجواب بالداعي على الداعي في غير محلّه.

فغير وجيـه، لأنّ حصـول القـرب على فـرض اعتبـاره مترتّـب على العمـل الخالص لله ـ تعـالى ـ ، فإن أتي به بعـد الخلوص لنفسه تصير مقرّبـة، وإن أتى به لغير يصير الغير مقرّباً، فلابدّ من لحاظ منشأ حصول القرب للمنوب عنه، وليس هو إلاّ إتيان النائب العمل لله. مع أنّ إتيانه للأجر ينافي كونه لله ـ تعالى ـ ، فالأجر ينافي الإخـلاص ومع عدمـه لا يحصل القـرب للمنوب عنه، ولهذا لـو أتى الأجير بالعمل رياءً لا يقع عن المنوب عنه لعدم صلاحيّته لحصول القرب له، فالإشكال في محلّه، وكذا الجواب.

وأمّا الشيخ الأنصـاري فلا تخلو كلماته عـن اضطراب [1]. فإنّ الظاهر من بعضها أنّ الأجر للعمل المأتي به تقرّباً إلى الله ـ تعالى ـ نيابة عن غيره.

وهو ظـاهر في كـون الأجر في مقـابل العمـل المقيّد، لكـنّ الظاهـر أنّه غير المقصود منه بقرينة سائر كلماته.

ويظهر مـن بعضها أنّ الصـلاة الموجودة في الخارج على جهـة النيابـة فعل للنائب بجهة وللمنوب عنه بجهة.

والظـاهر مـن مجموع كلماتـه أنّـه أيضاً غير مـراد، أي لا يعني أنّ للصـلاة وجودين اعتباراً حتى يرد عليه [2] بأنّه ليس لها وجود واحد ينسب إلى النائب بوجه وإلى المنوب عنه بوجه.

ويظهـر من بعضهـا أنّ المنطبق على الصـلاة الموجودة في الخارج على وجـه

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٦٥.

٢ـ راجع رسالـة في حكم أخذ الأجرة على الواجبات للمحقّق الفقيـه الشيخ محمّد حسين الإصفهاني، المطبوعة في آخر حاشيته على المكاسب ٢/ ٢٢٣ .

النيابة عنوانان: أحدهما ذات الصلاة، وهي منسوبة إلى المنوب عنه بوجه، وثانيهما: نيابة النائب في فعلها، وهي عنوان زائد على ذات الصلاة يقع الأجر بإزائه لا بإزاء ذات الصلاة.

والظاهر من مجموع كلماته بعد جعل بعضها قرينة على بعض أنّ هذا مراده.

قال: «فالموجود في ضمن الصلاة الخارجيّة فعلان: نيابة صادرة عن الأجير النائب فيقال: ناب عن فلان، وفعل كأنّه صادر عن المنوب عنه، فيمكن أن يقال على سبيل المجاز: صلّى فلان، ولا يمكن أن يقال: ناب فلان. فكما جاز اختلاف هذين الفعلين في الآثار فلا ينافي اعتبار القربة في الثاني جواز الاستيجار على الأوّل الذي لا يعتبر فيه القربة»[1]. انتهى.

وهذه العبارة قرينة على مراده في سائر الفقرات.

وكيف كان لو كان مراده تعدّد العمل كما توهّم[2] فهو خلاف الواقع، لأنّ الصلاة المأتي بها واحدة حقيقة واعتباراً، وإنّما التعدّد في انتسابها إلى النائب والمنوب عنه.

وإن كان مراده ما ذكرناه فهو مخالف لما عليه عمل المتشرعة وظاهر الشريعة، لما تقدّم من أنّ الأجر مجعول في مقابل العمل في عرف المتشرعة وهو الظاهر من الأخبار.

وبما ذكرناه يظهر النظر في وجه آخر منسوب إلى الشيخ، وهو «أنّ النيابة

١ـ المكاسب للشيخ الأعظم: ٦٥.

٢ـ راجع رسالة في حكم أخذ الأُجرة على الواجبات؛ للمحقّق الفقيه الشيخ محمّد حسين الإصفهاني، المطبوعة في آخر حاشيته على المكاسب ٢/ ٢٢٢؛ وكذا حاشية السيد محمّد كاظم الطباطبائي على المكاسب: ٢٤، في أدلّة حرمة أخذ الأُجرة على الواجبات.

عنوان يلحق الفعل المنوب عنه وبه يصير متعلّقاً للإجارة، وهو كون الصلاة عن فلان، فالصلاة من حيث ذاتها عبادة ومن حيث وصفها أي كونها عن الغير معاملة محضة نظير الصوم والصلاة في البيت»[١]. انتهى.

والظاهر أنّ ذلك أيضاً راجع إلى الوجه المتقدّم. ويرد عليه ما يرد عليه من أنّه تصوّر وتخيّل غير مربوط بما بيد المتشرعة وعليه عملهم وغير موافق للظواهر، كما أنّ الظاهر رجوع الوجه الآخر المنقول عن رسالة القضاء[٢] إلى ذلك، وهو أنّ للصلاة قيدين: أحدهما: كونها عن قصد القربة، وثانيهما: كونها عن الغير ويؤخذ الأجر على هذا القيد.

ويردّه ما يردّ سابقه مع أنّ تلك الوجوه لا تدفع أصل الإشكال، ضرورة أنّ المؤجر لا يأتي بالعمل خالصاً لله ـ تعالى ـ، وإنّما يأتي به طلباً وطمعاً في الأجر، وبهذا يفترق فعل الأجير لعمل الغير عن فعله لعمل نفسه في مكان كذا مثلاً. فأخذ الأجر لإتيان صلاته الفريضة في مكان كذا لا يضرّ بالإخلاص إذا أخذه للخصوصيّة بعد تحقّق داعيه لإتيان فريضته، فالفرق بينهما واضح، والتخلّص عن الإشكال ما تقدّم.

فتحصّل ممّا مرّ صحّة العبادات الاستيجارية. والسلام على محمّد وآله.

١ـ راجع رسالة في حكم أخذ الأُجرة على الواجبات؛ للمحقّق الفقيه الشيخ محمّد حسين الإصفهاني، المطبوعة في آخر حاشيته على المكاسب ٢/ ٢٢٣.

٢ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٣٤٥، رسالة في القضاء عن الميّت؛ و رسالة في حكم أخذ الأُجرة على الواجبات؛ للمحقّق الفقيه الشيخ محمّد حسين الإصفهاني، المطبوعة في آخر حاشيته على المكاسب ٢/ ٢٢٢.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

خاتمة:



وفيها مسألتان


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جوائز السلطان الجائر وعمّاله

الأُولى:جوائز السلطـان الجائر وعمّاله، وصِلاتهم، بل مطلـق المال المأخوذ منهم مجّانـاً أو بعوض، لا يخلو عـن صور تعـرّض لمهماتها الشيخ الأعظم ـ قدّس سرّه ـ[1].

١ـ فيما لا يعلم أنّ في جملة أموال الجائر مالاً محرّماً

منها: أن لا يعلم أنّ في جملة أموال الجائر مالاً محرّماً يصلح أن يكون المأخوذ منه، ولا يكـون ما في يـده طرف العلم الإجمالي. وبعبارة أُخرى: تكـون الشبهة في أمواله بدوية.

والأولى عنـوان المسألـة بما ذكـرنـاه ، أي جعل العنـوان : السلطـان الجائر وعمّالـه، كما هو صريـح نهاية الشيـخ[2] وظاهـر المحقّق[3]، ولهذا فسّر صاحـب الجواهر الجائر في عبارة الشرائع بالسلطان الجائر[4]، وهو ظاهر العلاّمة في التذكرة والقواعد[5]، كما يظهر بالتأمّل.

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٦٧ وما بعدها، الثانية :جوائز السلطان وعمّاله.

٢ـ النهاية لشيخ الطائفة: ٣٥٦، كتاب المكاسب، باب عمل السلطان وأخذ جوائزهم.

٣ـ الشرائع ٢ ـ ١/ ٢٦٦، كتاب التجارة، الفصل الأوّل فيما يحرم التكسّب به.

٤ـ الجواهر ٢٢/ ١٧٠، كتاب التجارة، المسألة السادسة: جوائز السلطان الجائر.

٥ـ التذكرة١/ ٥٨٣، كتاب البيـع، في بيان ما هو حرام من التجارة؛ والقواعـد١/ ١٢٢ كتاب المتاجر، الحكم السادس من خاتمة المقصد الأوّل.

وإنّما قلنا ذلك لأنّ مخالفة قواعد العلم الإجمالي في المسائل الآتية لابدّ لها من مستند معتمد معمول عليه. وما يمكن أن يقال باستثنائه منها نصّاً وفتوىً هو نحو جوائز السلطان الجائر وعمّاله. وإلحاق مطلق الظالم به كالسارق، أو مطلق من لم يتورّع عن الحرام، أو مطلق المال المخلوط به محلّ إشكال وكلام، كما يأتي إن شاء الله.

وكيف كان إنّ في جوائز السلطان وصِلاته وسائر ما يؤخذ منه بعوض أو بلا عوض شبهتين:

إحداهما: احتمال أن لا يكون المال منه وتكون يده عليه غاصبة، وهو مدفوع في هذه الصورة بقاعدة اليد وإطلاق أدلّتها، وببعض الروايات الآتية ولو بالفحوى.

وثانيتهما: احتمال ممنوعية أخذ الجائزة والصلة وغيرهما من خصوص السلاطين الجائرين سيّما مثل الغاصبين للخلافة، واحتمال عدم جواز أكل أموالهم والتصرّف فيها كاحتمال حرمة عشرتهم وصحابتهم والدخول عليهم، وهو مدفوع بأصالة البراءة والحلّ.

ولعلّ تمسّك الشيخ الأعظم بالأصل[1] لدفع الشبهة الثانية لا الأُولى. فوقوع بعضهم كالفاضل الإيرواني في حيص وبيص من تمسّكه بالأصل أو حمل الأصل على قاعدة اليد[2] لعلّه في غير محلّه.

ولعلّ ما ذكرناه ظاهر قوله: «فلا إشكال في جواز أخذه وحلّية التصرّف فيه للأصل...»[3] ولو فرض عدم ظهوره فلا أقلّ أنّه محتمله.

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٦٧، ... جوائز السلطان وعمّاله.

٢ـ حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني: ٥٦، في جوائز السلطان وعمّاله.

٣ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٦٧ ... جوائز السلطان وعمّاله.

مضافاً إلى عدم الإشكال في الاحتياج إلى الأصل لدفع تلك الشبهة، ولاتندفع بقاعدة اليد، ولا بالعلم بكون المال ماله، إذ احتمال أن جوائزه وعطاياه محرّمة علينا ولو علمنا أنّها أمواله ـ لاحتمال مبغوضيّة مطلق التماس معهم بشؤونه سيّما ما كان مظنّة لجلب الحبّ والوداد ـ غير مدفوع إلاّ بالأصل.

فالحكم بالجواز الفعلي والحلّية الفعليّة يتوقّف على قاعدة اليد والأصل كليهما.

نعم، تندفع الشبهتان ببعض الروايات الآتية، فالتمسك بالأصل مع الغضّ عنها.

ثمّ قال الشيخ الأعظم: «ربّما يوهم بعض الأخبار أنّه يشترط في حلّ مال الجائر ثبوت مال حلال له، مثل ما عن الاحتجاج عن الحميري أنّه كتب إلى صاحب الزمان ـ عليه السّلام ـ يسأله عن الرجل من وكلاء الوقف مستحلّ لما في يده لايرع عن أخذ ماله، ربّما نزلت في قريته وهو فيها، أو أدخل منزله وقد حضر طعامه، فيدعوني إليه، فإن لم آكل من طعامه عاداني عليه، فهل يجوز لي أن آكل من طعامه وأتصدّق بصدقة، وكم مقدار الصدقة؟ وإن أهدىٰ هذا الوكيل هدية إلى رجل آخر، فيدعوني إلى أن أنال منها وأنا أعلم أنّ الوكيل لا يتورّع عن أخذ ما في يده، فهل عليّ فيه شيء إن أنا نلت منه؟ «الجواب: إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما في يده فكل طعامه واقبل برّه، وإلاّ فلا». بناءً على أنّ الشرط في الحلّية هو وجود مال آخر فإذا لم يعلم به لم يثبت الحلّ». [1] انتهى.

وهو مبني على أن يكون السؤال في الرواية عن شخص غير مبال في مال الوقف وغير متورّع عن أكله، فيكون محطّ شبهته أنّ يد غير المتورّع معتبرة كسائر

١ـ نفس المصدر؛ والرواية في الوسائل ١٢/ ١٦٠، كتاب التجارة، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥؛ والاحتجاج ٢/ ٤٨٥.

الأيادي ويعـامل مع مـا في يده معاملـة ملكه، أو أنّها ساقطـة لأجل عدم تـورّعه وعدم مبـالاته. وبعبـارة أُخرى: إنّ من لم يتـورّع عن مال الـوقف تسقـط يده فيما كانـت معتبرة لو لم يكـن كذلـك، ولا يكون السـؤال عن حيـث العلم الإجمالي أو التفصيلي بكون ما في يده حراماً حتى تكون الرواية أجنبية عن الصورة المفروضة.

والظـاهـر أنّ السؤال نـاظـر إلى الـوجـه الأوّل، والجواب بـأنّه إن كـان لـه معاش...مناسب له، بـل لعلّه ليس أمراً تعبّديّاً، لكونه ظاهـراً موافق بناء العقلاء أيضاً في ترتيـب الأثر على اليد، لأنّ من لم يكـن له طريق معـاش سوى السرقة أو غصب مال الغير كـالوقف ونحوه لا يعامـل العقلاء مع ما في يده معـاملة ملكه ولوفي الشبهة البدويّة.

وعلى أيّ تقديـر إنّ المراد من الجواب بعـد فرض كـون السؤال عـن الحيثيّة المتقدّمة أنّه إذا لم يكن للـرجل مال ومعاش غير الوقف لا يؤخذ بـرّه ولو مع عدم العلم تفصيـلاً أو إجمالاً بكونـه من مـال الوقـف، وهو عبـارة أُخرى عـن سقوط اعتبار يده فيما تعتبر يد غيره.

وعلى ما ذكـرناه يسقـط الإشكال على الشيـخ من هـذه الجهة بـأنّ الروايـة أجنبيّة عن الصورة الأُولى [١].

نعم، هنا إشكال آخر عليه، وهو أنّ موضوع السؤال والجواب فيها وإن كان عن يد الشخص الذي لا يتورّع عن الحرام الـذي في يده، لكن المفروض وجودمرّ حرام معلوم بالتفصيـل عنده وكان غير متورّع عنه، فأجـاب في الفرض بما أجاب الذي قلنـا إنّه موافـق لبناء العقلاء ظاهـراً، وهو غير الصور المذكـورة، أي صورة

١ـ راجع حاشية الفاضل الإيرواني على المكاسب:٥٦، في جوائز السلطان؛ وكذا حاشية السيد محمد كاظم الطباطبائي على المكاسب :٣١، في جوائز السلطان.

العلم الإجمالي بكون حرام في يده أو عـدمه. فمفروض السؤال والجواب حيثيّة غير مربوطة بالصور المذكورة في المقام.

ثمّ إنّ الظاهـر من الرواية أنّـه إن كان له مـال آخر يجوز أخذ برّه، وأمّـا لزوم العلم الوجداني بكون المال غير الوقف وبكونـه حلالاً فلا. فلو فرض إحراز كونه غير الوقف بـالبيّنة وإحراز كونه حلالاً بكـونه في يده يكون كافياً لتحقّـق موضوع الرواية وتكون أدلّة حجّية البيّنة واليد حاكمة عليها ومنقّحة لموضوعها.

فما أفاده الشيخ من لزوم العلم بمال حلال له [1]، غير ظاهر إن أراد بالعلم هو الوجداني منه.

نعم، ربّما يستشكل في إحـراز اليد عنـوان مال آخـر الذي هـو مذكـور في الرواية، لعدم الدليل على حجّية مثـل تلك الأمارات لمثل هذه اللوازم [2]، وللكلام فيه محلّ آخر.

٢ـ فيما يعلم إجمالاً بأنّ في أموال الظـالم مالاً حراماً

ومنها: أن يعلم إجمالاً بأنّ في أموال الظالم مالاً حراماً يمكن أن تكون الجائزة منـه تمامـاً أو بعضاً مـع عـدم العلـم ولو إجمالاً بـأنّ الجائزة مشتملـة على الحرام. وبعبارة أُخرى: تكون الجائزة طرف العلم الإجمالي. وفيها صورتان:

حكم صورة عدم تنجيز العلم الإجمالي

إحداهما: صورة عدم تنجيز العلم الإجمالي لأجل الجهات المشتركة مع سائر

١ـ راجع المكاسب:٦٧، ... جوائز السلطان وعمّاله.

٢ـ راجع حـاشية المكـاسـب للعلاّمـة المحقـق الميرزا محمّد تقـي الشيرازي :١٦٣، في حكم جـوائز السلطان.

المباحث، ككون الأطراف غير محصورة ونحوه.

ثانيتهما: صورة عدم المانع من تنجيزه مـن هذه الجهات مع قطع النظر عن خصوصيّة المورد.

وقبل الـورود في المطلب لابـدّ من التنبيه بـأمر ربما صار الخلـط فيه مـوجباً للخطأ في كثير من مباحث العلم الإجمالي:

وهو أنّ العلـم بالتكليف بحسـب الكبرى الكلّية قد يتعلّـق بتكليف فعلي يعلم بعدم رضا المولى بتركـه كائناً ما كان لأجل أهميّتـه عنده، نظير قتل النبي ﷺ وقتل الولـد في الموالي العرفية، ومعه يسقـط جميع الأُصول العقليّة والشرعيّـة وجميع الأمارات العقـلائيّة والشرعيّـة ، ويجب عقلاً الاحتياط التـامّ ، حرجيّـاً كان أم لا، ولاعذر إلاّ العجز العقلي.

وذلك لأنّـه مع هذا العلم الـوجداني بالتكليف الفعلي الكـذائي لا يحتمل جواز الترخيـص في العمل بالأمـارات ولو في الشبهـات البدويّة وكـذا في العمل بالأُصـول، لأنّ جواز الترخيـص بها مساوق لاحتمال اجتماع النقيضين، ضرورة أنّ العلم الـوجداني بعدم رضا المولى بترك الـواقع لا يجتمع مـع احتمال الترخيص في تـركه، فـإنّ إجـازة العمل بـالأمارة أو الأصـل ولـو في الشبهة البـدويّـة ملازمـة للترخيص في ترك الواقع على فرض تخلّفها عنه.

بل العلـم بهذه المرتبة من الأهميّة بيـان على التكليف الواقعـي، وإن شئت قلـت: كاشـف عـن إيجاب الاحتياط، وهـو بيان وارد على قـاعـدة قبح العقـاب بلابيان.

ففـي هذه الصـورة لا يمكن الترخيـص في الشبهـات البدويّـة فضلاً عـن أطـراف العلم أو بعضهـا، وفي مثلـه يصـحّ أن يقال: إنّ الترخيـص في الأطـراف ترخيص في المعصية وهو محال.

لكن هذه الصورة قليلة الاتّفاق في الشرعيات ، ويجب فيها على المولى عقلاً إيجاب الاحتياط في الشبهات البدويّة مع عدم العلم بهذه المرتبة من الأهميّة.

وقد يتعلّق العلم بالحجّة، كإطلاق دليل أو عموم عامّ أو نحو ذلك من ظاهر الكتاب والسنّة، لا العلم بالتكليف الواقعي الفعلي، فإطلاق الكتاب يقتضي حرمة الميتة والخمر، كانتا معلومتين تفصيلاً أو إجمالاً أم مجهولتين، ولكن العلم بالإطلاق لا يلازم العلم الوجداني بالتكليف الواقعي الفعلي، وإن يلازم العلم بقيام الحجة على الواقع ، لكن يحتمل وجداناً تخلّفها عن الواقع وإن لا عذر للعبد مع قيام الحجّة في التخلّف عنها.

وفي هذه الصورة لا مانع عقلاً من الترخيص في المخالفة القطعيّة فضلاً عن الاحتمالية.

وهذه الصورة هي التي ينبغي أن يبنى عليها المباحث الآتية ومباحث العلم الإجمالي في باب الاشتغال، فمع عدم امتناع الترخيص في الأطراف جميعاً أو بعضاً يلاحظ مقتضى الأدلّة المرخّصة ويؤخذ بها، وإن اقتضت الترخيص في جميعها، فإنّ الترخيص في الجميع يلازم غمض العين عن التكليف الواقعي لمصالح أهمّ منه ولو لم نعلم بها. فالترخيص في جميع الأطراف في هذه الصورة كالترخيص في الشبهة البدويّة والترخيص في العمل بالأمارات في إمكانه، كما أنّ الجميع مشتركة في الصورة الأُولى في الامتناع.

فمباحث العلم الإجمالي في باب القطع ينبغي أن تكون من قبيل الصورة الأُولى، كما أنّ مباحث العلم الإجمالي في باب الاشتغال[1]، كعدم تنجيزه في الشبهة

١ـ راجع تهذيب الأُصول٢/ ٥١ ومابعدها، في العلم الإجمالي ؛ و٢/ ٢٤٧ وما بعدها، هل العلم الإجمالي علّة تامّة لوجوب الموافقة....

غير المحصورة، أو في صورة الاضطرار إلى بعض الأطراف، أو في صورة عدم الابتلاء به، إلى غير ذلك من مباحث التنجيز واللا تنجيز والانحلال التعبديّ وغير ذلك، ينبغي أن يبحث عنها في فرض الصورة الثانية ، فإنّها ساقطة مع الصورة الأُولى كما لا يخفى على أُولي النهى.

وبحثنا في المقام من قبيل الصورة الثانية، فمع فرض هذه الصورة لو كان العلم الإجمالي غير منجّز كالشبهة غير المحصورة أو كفرض الاضطرار إلى بعض الأطراف وغيرهما من موارد عدم التنجيز فحكمها حينئذ كالصورة الأُولى بعين ماذكر فيها.

ما حكي من كراهة أخذ الجوائز...

ثمّ إنّه حكي عن جماعة كراهة الأخذ [1]. ونحن وإن بنينا على عدم التعرّض إلاّ لمهمّات المسائل لكن لا بأس هنا بالإشارة الإجماليّة:

فنقول: إنّ هاهنا عناوين كراهة كلّ منها على فرض ثبوتها غير مربوطة بالآخر، كما أنّ رفعها لا يكون على نسق واحد:

منها: عنوان الاستعطاء من السلطان وعمّاله.

ومنها: أخذ جوائزهم.

ومنها: التصرّف في نفس المأخوذ استعطاء بما هو مأخوذ كذلك أو بنحو الجائزة بلا استعطاء بما هو مأخوذ كذلك.

ومنها: التصرّف في المال المنسوب إليهم وإن لم يكن بنحو الاستعطاء أو الجائزة وعلم كونه ماله وحلّيته.

١ـ راجع مفتاح الكرامة ٤/ ١١٧، في أخذ الجائزة من الجائر؛ والمكاسب للشيخ الأعظم :٦٧، جوائز السلطان وعمّاله.

ومنها: التصرّف في المال وأخذه بها أنّه مال مشتبه حلّيته وحرمته.

والظاهر أنّ الصورة الأُولى خارجة عن محلّ البحث وإن كان الاستعطاء مكروهاً مطلقاً، ولعلّه من الجائر أشدّ، كما هو ظاهر بعض الروايات الآتية.

وما استدلّوا لها في المقام [1] بعضها راجع إلى العنوان الأخير، وبعضها إلى الثاني أو الثالث أيضاً، كما أنّ ما ذكر في رفع الكراهة من إخبار ذي اليد وإخراج الخمس على فرض صحّته إنّما هو راجع إلى رفع الكراهة الحاصلة بالعنوان الأخير دون غيره.

أقول: يمكن تعميم مثل قوله: «دع ما يريبك» [2]، وقوله: «من ترك الشبهات نجا من المحرّمات» [3]، وكذا أخبار التثليث والتوقّف [4] إلى جميع الصور المتقدّمة، بأن يقال: في كلّ من تلك الصور شبهة الحرمة، فكما أنّ في الأموال التي بيده ريباً وشبهة كذا في الاستعطاء وأخذ الجائزة من السلطان وعمّاله والتصرّف فيها بل في مطلق المال المنسوب إليهم، فقوله: «دع ما يريبك» شامل لجميعها.

لكنّ الظاهر عدم ثبوت الكراهة الشرعيّة التابعة لحزازة ذاتيّة من تلك الأخبار على كثرتها، لأنّ لسانها لسان الإرشاد إلى عدم الابتلاء بالمحرّمات، كما يظهر من قوله: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات

١ـ راجع مفتاح الكرامة ٤/ ١١٧؛ والمكاسب للشيخ الأعظم: ٦٧؛ والنهاية لشيخ الطائفة: ٣٥٧، كتاب المكاسب، باب عمل السلطان وأخذ جوائزهم؛ والمنتهى ٢/ ١٠٢٦؛ والمسالك ١/ ١٣١؛ والجواهر ٢٢/ ١٧٠ ومابعدها؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٨/ ٩٧ ومابعدها؛ والحدائق ١٨/ ٢٦١، المسألة الثالثة في جواز تناول جوائز الظلمة؛ والمستند ٢/ ٣٥٢، كتاب مطلق الكسب والاقتناء، المسألة السابعة (من المقصد الرابع) جوائز السلطان.

٢ـ الوسائل ١٨/ ١٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٦.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٩.

٤ـ نفس المصدر والباب، الأحاديث ٩، ١٣ و....

ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم»، وقوله:«والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»[١].

مضافاً إلى أنّ الناظر في الأخبار الواردة في عدم جواز الفتياء بغير علم والقضاء[٢] كذلك، وما ورد من نحو قوله:«بيّن رشده، وبيّن غيّه»، وغير ذلك ممّا وردت في العلم [٣]يقطع بأنّ المراد منه فيها على كثرتها كتاباً وسنّة ليس خصوص العلم الوجداني بل الأعمّ منه وممّا حصل من ظاهر الكتاب والسنّة.

فمن أفتى بظاهر الكتاب والسنّة وقضى على موازين القضاء أفتى وقضى بعلم.

وبيّن الرشد ما دلّ الدليل الشرعي على رشده لا خصوص ما علم وجداناً، وكذا المراد من الريب والشكّ والجهل ونحوها المقابل له ليس الوجداني منها.

فعليه تكون أدلّة اليد[٤] وسائر الأمارات حاكمة أو واردة على مثل تلك الروايات ومعدمة لموضوعها تعبّداً وتحكيماً.

كما أنّ الريب من جهة الشبهة الحكميّة مدفوع بمثل حديث الرفع[٥] الحاكم عليها.

نعم، يبقى سؤال قلّة المورد أو فقدانه في تلك الأدلّة ، وللكلام فيه محلّ آخر. وكيف كان إثبات الكراهة الشرعيّة بها غير وجيه.

١ـ نفس المصدر والباب، الحديثان ٩و٢٢.

٢ـ الوسائل ١٨/ ٩، كتاب القضاء، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي.

٣ـ راجع الوسائل ١٨/ ١١١، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ومنها الأحاديث ٩، ٤ و ٥.

٤ـ راجع الرسائل للمؤلّف ـ قدّس سرّه ـ ١/ ٢٥٧، وما بعدها في قاعدة اليد.

٥ـ راجع الكافي ٢/ ٤٦٢، كتاب الإيمان والكفر، باب ما رفع عن الأمّة.

نعم، يمكن الاستدلال لها في بعض تلك العناوين المتقدّمة أو جميعها ببعض روايات خاصة:

كرواية حريز، ـ و لايبعد صحّتها، إذ ليس في سندها ما يناقش فيه إلاّ سهل بن زياد، و هو سهل، و في طريق الكافي بدل حريز «حديد»، وهو ابن حكيم الثقة ـ

قال سمعت أبا عبد الله ـ عليه السّلام ـ يقول: «اتّقوا الله وصونوا دينكم بالورع، وقوّوه بالتقيّة والاستغناء بالله ـ عزّ وجلّ ـ عن طلب الحوائج إلى صاحب السلطان. إنّه من خضع لصاحب سلطان ولمن يخالفه على دينه طلباً لما في يديه من دنياه أخمله الله ـ عزّ وجلّ ـ ومقته عليه، ووكّله إليه، فإن هو غلب على شيء من دنياه فصار إليه منه شيء نزع الله ـ جلّ اسمه ـ البركة منه ولم يأجره على شيء منه ينفقه في حجّ ولا عتق ولا برّ».[1]

فإنّ الظاهر من صدرها استحباب الاستغناء عن طلب الحوائج من صاحب السلطان، بل لا يبعد استفادة كراهة طلبها منه أيضاً.

والفقرة الثانية، أي قوله: «من خضع...» ظاهرة في شدّة كراهة الخضوع له طلباً لما في يده ولو بنحو الجائزة المترتّبة على جلب قلبه.

والفقرة الثالثة، أي قوله: «فإن هو غلب على شيء...» إن كانت مربوطة بخصوص الخاضع لطلب الدنيا فلا دلالة فيها إلاّ على عدم البركة والخير في المال الذي يصير إليه بتلك الوسيلة ولو بنحو الجائزة، فتدلّ على كراهة التصرّف المأخوذ جائزة في هذا الفرض لا مطلقاً.

وإن كانت أعمّ من ذلك ويراد بها من صار إليه شيء من أمواله مطلقاً

١ـ الوسائل ١٢/ ١٢٨، كتاب التجارة، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤؛ والكافي ٥/ ١٠٥، كتاب المعيشة، باب عمل السلطان وجوائزهم، الحديث ٣.

فلابركة فيه تدلّ على كراهة المأخوذ منهم عطيّة وجائزة ونحوهما. ولا يبعد على هذا الفرض استفادة كراهة القبول أيضاً، تأمّل.

والأظهر الاحتمال الأوّل، فلا دلالة فيها على كراهة مطلق الجائزة.

نعم، تدل على كراهة قسم منها. واحتمال رجوع الضمير إلى طالب الحوائج، بعيد.

وأمّا سائر الروايات فلا دلالة فيها على الكراهة الشرعيّة، لا في المال ولا في سائر العناوين المتقدّمة:

أمّا قوله: «إن أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئاً...» فإنّه في ذيل صحيحة أبي بصير[1] وبمنزلة التعليل لحرمة الدخول في أعمالهم. والظاهر أنّ المراد منه أنّهم استعملوكم في الحرام لا محالة، فلا يمكن استفادة الكراهة من التعليل الوارد في الدخول المحرّم.

وأمّا المروي عن موسى بن جعفر ـ عليه السلام ـ: «والله لولا أنّي أرى من أزوّجه بها من عزّاب...»[2] فلأنّ وجه عدم قبوله غير معلوم، ولعلّه للاحتراز عن المشتبه احتياطاً، ومعه لا تدلّ على الكراهة الشرعيّة.

وبمثلها يجاب عن رواية العلل مرسلة: «وكان الحسن ـ عليه السلام ـ والحسين ـ عليه السلام ـ يأخذان من معاوية الأموال فلا ينفقان من ذلك على أنفسهما ولا على عيالهما ما تحمله الذبابة بفيها»[3].

نعم، قد تشعر بالكراهة صحيحة الوليد بن صبيح، قال: دخلت على

١ـ الوسائل ١٢/ ١٢٩، كتاب التجارة، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٥٩، كتاب التجارة، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

٣ـ علل الشرائع ١/ ٢١٨، باب ١٥٩، العلّة التي من أجلها صالح الحسن بن عليّ ـ عليهما السلام ـ معاوية وداهنه و لم يجاهده؛ وعنه في المستدرك ١٣/ ١٨٠، كتاب التجارة، الباب ٤٤ من أبواب مايكتسب به، الحديث ١٦.

أبي عبد الله -عليه السلام- فاستقبلني زرارة ، إلى أن قال: «يا وليد، متى كانت الشيعة تسأل عن أعمالهم؟ إنّما كانت الشيعة تقول: يؤكل من طعامهم ويشرب من شرابهم ويستظلّ بظلّهم»[١].

إذ لا يبعد أن يكون ذلك تقريراً على حزازة أكل طعامهم...، ولولا قوله: «يستظلّ بظلّهم»، لكان من المحتمل أن يراد من السؤال عن الأكل والشرب دفع احتمال نجاستهم، فلا يخلو ما ذكر من الإشعار بالحزازة.

ولكن إثبات الكراهة بذلك مشكل، فلا دليل عليها. بل لا يبعد دلالة بعض الروايات على عدمها:

كقوله: «لا بأس بجوائز السلطان»[٢]؛ وقوله: «جوائز العمّال ليس بها بأس»[٣].

بناءً على أنّ البأس أعمّ من الحرمة أو استعماله غالباً في الكراهة، وإن احتمل في المقام بمناسبة غلبة شبهة الحرمة رجحان إرادة نفيها، لا نفي الكراهة أو الأعمّ منها.

وكقوله: «إنّ الحسن و الحسين -عليهما السلام- كانا يقبلان جوائز معاوية».[٤]

إذ كان بصدد بيان الحكم من حكاية عملهما، فلا يبعد ظهورها في نفي البأس مطلقاً لولا رواية العلل المتقدّمة.

وكبعض الروايات الدالة على إجازة الأخذ والحجّ بها، وأوضح منها رواية

١ـ الكافي ٥/ ١٠٥، كتاب المعيشة، باب عمل السلطان وجوائزهم، الحديث ٢؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ١٣٥، كتاب التجارة، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٦٠، كتاب التجارة، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٦.

٣ـ نفس المصدر والباب، ص ١٥٧، الحديث ٥.

٤ـ نفس المصدر والباب، ص ١٥٧، الحديث ٤.

عمر أخي عذافر المشتملة على حكاية ذهاب متاعه و وعد عامل المدينة إعطاء عوضه، وفيها: «فاتت عامل المدينة فتنجز منه ما وعدك، فإنّما هو شيء دعاك الله إليه لم تطلبه منه»[1].

فإنّ الظاهرمنها أنّه مع عدم الطلب لا حزازة في أخذه ولا في المأخوذ، لأنّه من دعوة الله ـ تعالى ـ وعطيّته، مضافاً إلى أنّ الطلب مكروه لا حرام، والظاهر منها رفع ما ثبت بالطلب.

وهذه الرواية رافعة لإجمال رواية حريز المتقدّمة لو كان فيها إجمال.

فتحصّل من ذلك أنّ في المأخوذ مع الاستعطاء أو بالملق والخضوع حزازة وفي التصرّف فيه كراهة، وبدون ذلك لا دليل على كراهته الشرعيّة.

ثمّ إنّ الكراهة لو كانت من ناحية الاستعطاء أو الملق والاستعطاف، أو لأجل كون الأخذ والاستفادة منه معرضاً لحصول المحبّة له، أو قلنا بكراهة نفس الأخذ فلا ترفع بإخبار ذي اليد ولا بإخراج الخمس، وهو واضح. بل الظاهر عدم رفعها مطلقاً بإخباره بما هو ذو اليد.

نعم، لو قلنا بأنّ المراد من مثل قوله:«دع ما يريبك» هو الريب الوجداني وقلنا باستفادة الكراهة منه يمكن أن يقال: برفعها بإخبار من يوثق بصدقه كان بذي اليد أم لا، لرفع الريب عرفاً.

وكذا لا يرفع بإخراج الخمس وإن قلنا باستحبابه، لعدم الملازمة بين استحبابه وعدم الكراهة في التصرّف في البقيّة. والأمر سهل.

حكم صورة عدم المانع من تنجيز العلم الإجمالي بالجهات العامّة

وأمّا الصورة الثانية، وهي صورة عدم المانع من تنجيز العلم الإجمالي

١ـ نفس المصدر والباب، ص ١٥٨، الحديث ٨.

بالجهات العامّة المذكورة في محلّها، فمع الغضّ عن أخبار الباب وغيرها قد يقال: إنّ العلم الإجمالي حاصل بأنّ هذا المال الذي أجاز الجائر في تصرّفه أو أعطاه جائزة لغير الجائر أو غيره ممّا في يده، ومقتضاه الاجتناب عن الجميع [1].

ولو قلنا بأنّ الخروج من محلّ الابتلاء مؤثّر في عدم تنجيزه فإنّ الأموال التي تحت يد الجائر غير خارج عنه، ضرورة عدم استهجان الخطاب بالنسبة إليها، وأنّها مورد ابتلائه من حيث إمكان الابتياع و إجازة التصرّف ونحو ذلك.

وبالجملة اعتبار عدم الخروج بهذا النحو عن محلّ الابتلاء خلاف الضرورة مع الغضّ عن فساد أصل المبنى، فالعلم الإجمالي موجب للتنجيز.

ويمكن المناقشة فيه بأنّ العلم الإجمالي بأنّ «هذا» لزيد المغصوب منه أو «ذلك» غير مفيد، لأنّ مال زيد مثلاً بما هو ماله و بهذا العنوان ليس موضوعاً للحكم، وما هو موضوع له هو مال الغير بلا إذنه أو مال أخ مسلم بغير طيب نفسه، ولم يتعلّق علم إجمالي بهذا العنوان، لأنّ ما في يد الجائر غير المأذون فيه من قبله كما هو مفروض المسألة معلوم تفصيلاً أنّه للغير ولامرئ مسلم لا يطيب نفسه بالتصرّف فيه كما هو معلوم الحرمة تفصيلاً، فالحكم الشرعي وموضوعه معلومان تفصيلاً بالنسبة إلى ما في يد الجائر وإن لم يعلم أنّه له أو لغيره، وما أجاز في التصرّف فيه مشتبه بدويّ بالنسبة إلى الموضوع ذي الحكم، وكذا بالنسبة إلى الحكم وإن علم إجمالاً أنّ هذا لزيد أو ما في يد الجائر.

وبالجملة ما علم إجمالاً ليس موضوعاً للحكم، ولا إجمال فيما هو موضوع له.

١ــ راجع حاشية العلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي على المكاسب: ١٦٣، في بيان حكم جوائز السلطان.

وهذا بوجه نظير ما علم تفصيلاً بكون مائع خمراً، وعلم إجمالاً بأنّها إمّا من هذا العنب أو ذاك، فإنّ العلم الإجمالي غير متعلّق بموضوع ذي حكم فلا يكون منجّزاً في عرض العلم التفصيلي، فالعلم الإجمالي المذكور لا يمنع عن أصالة الحلّ.

وقد يقال: «لا مسرح لإجراء أدلّة حلّ ما لم يعلم بحرمته في المقام، يعني في باب إباحة التصرّف في جوائز السلطان أصلاً، لأنّه إن كان هناك أصل أو أمارة تقتضي جوازه كاليد وأصالة صحّة تصرّف المسلم على تقدير جريانها فالحلّ مستند إليه، وإلاّ فأصالة عدم ملك المجيز لما أجازه، أو عدم سبب ملك المجاز له، بل أصالة عدم ملك المجاز حاكمة على أصالة الحلّ»[١]. انتهى.

هل يمنع العلم الإجمالي والأُصول الموضوعية عن جريان أصالة الحلّ أم لا؟

أقول: أمّا اليد وأصالة الصحّة فيأتي الكلام فيهما، وأمّا الأُصول الموضوعيّة المذكورة ففي جريانها إشكال:

أمّا أصالة عدم سبب الملك التي قرّرها المورد المحقّق ـ طاب ثراه ـ بأنّ ما في يد الجائر صار ملكاً له بسبب حادث كالشراء والصلح والتوريث ونحوها، وكلّها مسبوق بالعدم، فأصالة عدم حدوث سبب الملك حاكمة على أصالة الحلّ[٢].

فيرد عليها بأنّ ما هو موضوع للحكم الشرعي، أي حرمة التصرّف أو عدم

١ـ راجع حاشية العلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي على المكاسب: ١٦٨، في بيان حكم جوائز السلطان.

٢ـ راجع نفس المصدر، ص ١٦٧.

حلّيته، هو ملك الغير بغير إذنه أو مال الأخ المسلم لا بطيب نفسه، وهذا الحكم ثابت معلوم مع قطع النظر عن بعض الروايات الواردة بهذا المضمون ويؤيّده الروايات[1].

فالاستصحاب إن أحرز موضوع هذا الحكم يصير حاكماً على أصالة الحلّ، فلا بدّ من النظر في أنّ الأصل المذكور أو سائر الأُصول الموضوعيّة المذكورة هل يصلح لإحراز موضوع الدليل الاجتهادي أو لا؟

فنقول: إنّ أصالة عدم حدوث سبب الملك لا تفيد، سواء قلنا بأنّ السببيّة مجعولة استقلالاً، أو قلنا بأنّ المجعول هو المسبّب عقيب وجود السبب، لأنّه على الأوّل يكون ترتّب السبب على المسبّب عقليّاً وإن كانت السببيّة شرعيّة، فأصالة عدم وقوع السبب لا تثبت عدم ملكيّة ما بيد الجائر وإن أغمض عن الإشكال المطّرد في نحو تلك الأُصول العدميّة بعد كون الجعل متعلّقاً بالجانب الوجودي.

وكذا على الثاني، لأنّ السببيّة غير مجعولة على الفرض. فعدم حدوث السبب لا أثر له رأساً وأصالة عدم حدوث الملك له غير أصالة عدم حدوث السبب، إلّا أن يقال: إنّه على هذا الفرض يكون السبب موضوعاً لترتّب المسبّب الشرعي عليه، فبنفيه ينفي، مع الغضّ عن الإشكال المطّرد.

ثمّ لو بنينا على إثبات عدم ملكيّة الجائر بأصالة عدم السبب لكن عدم ملكيّته ليس موضوعاً لحرمة التصرّف وعدم الحلّ، بل الموضوع ملك الغير بغير إذنه في التصرّف أو التصرّف في ملك الغير بغير إذنه ومال الأخ المسلم بغير طيب نفسه، والأصل المذكور لا يفيد لإثبات الموضوع.

١ـ راجع الوسائل ٣/ ٤٢٤، كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب مكان المصلّي؛ وعوالي اللآلي ٣/ ٤٢٤، الحديث ١٦.

ومن هنا يظهر الكلام في أصالة عدم ملكيّة المجيز لهذا المال، وكذا أصالة عدم ملك المجاز.

إن قلت: إنّ احتمال الحلّ ناش من احتمال كونه مال الجائر، وأصالة عدم كونه ماله يدفع هذا الاحتمال تعبّداً.

قلت: إنّ الحلّ لازم أعمّ لكون المال مال الدافع ومال غيره مع إذنه، وكونه من المباحات، وكونه مال الآخذ المجاز واقعاً، لكن لما علم وجداناً أو بطريق معتبر عدم كونه إلاّ مال الدافع أو المغصوب منه لا محالة يكون احتمال الحلّ منحصراً بكونه مال الدافع، فتكون الملازمة بين عدم كونه مال الدافع وبين عدم الحلّ مطلقاً علميّة، وفي مثله لا يثبت إلاّ بالأصل المثبت، فإنّ نفي اللازم الأعمّ بنفي أحد الملزومات للملازمة العلميّة عقلي ومن الأصل المثبت.

الكلام في جريان أصالة عدم وقوع الإذن من المالك

ثمّ هنا أصل آخر تمسك به المحقّق المتقدّم ـ طاب ثراه ـ، وهو أصالة عدم وقوع الإذن من المالك في مورد إذن الجائر [1].

وهو بهذا الظاهر مخدوش، لأنّها من قبيل استصحاب الكلّي لإثبات حال الفرد، فإنّ استصحاب عدم وقوع الإذن من المالك لا يثبت أنّ هذا الموجود ملك لمالك لم يأذن فيه.

وإن أراد منها أصالة عدم كون الإذن المحقّق الصادر من الجائر من المالك على أن يكون اللاّم في الإذن للعهد.

---

١ ـ راجع حاشية العلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي على المكاسب:١٦٧، في بيان حكم جوائز السلطان.

فيرد عليه، أنّ الإذن المحقّق ليست له حالة سابقة بالكون الناقص. واستصحاب عدم الكون المحمولي غير مفيد. وبالجملة يرد عليه ما يرد على أصالة عدم القرشيّة، والتفصيل في محلّه[1].

مضافاً إلى أنّه مع تسليم جريانه أيضاً غير مفيد، لأنّ استصحاب عدم كون الإذن المحقّق من مالكه لا يثبت عدم إذنه مطلقاً ولو بغير هذا الفرد إلاّ بالملازمة العلميّة نظير ما تقدّمت الإشارة إليه آنفاً.

نعم، يمكن تقرير الأصل بوجه آخر، بأن يقال: إنّ هذا المال كان سابقاً لمالك لم يأذن في التصرّف فيه، لا بنحو المعلوم بالإجمال أو الفرد المردّد حتى يقال: بأنّه لا شكّ في هذا المعنى الإجمالي أو الفرد المردّد حتى يستصحب، ولا تتّحد القضية المتيقّنة والمشكوك فيها، لأنّ موضوع المتيقّنة مجمل أو مردّد، وليس هذا المعنى المجمل أو المردّد مشكوكاً فيه.

بل يشار إلى الفرد الواقعي والمالك الحقيقي فيقال: إنّ هذا المال كان لمالك موجود مشخّص واقعاً لم يأذن فيه وإن لم أعرفه، وهو لا يضر بالعلم بالواقع، فيستصحب هذا العنوان، وهو عين العنوان المأخوذ في الدليل الاجتهادي، فينقح به الموضوع ويترتّب عليه الحرمة ويدفع به موضوع أصالة الحلّ.

إلاّ أن يقال: بورود نظير شبهة الغروب والمغرب في المقام، فكما يقال بعدم جريان استصحاب عدم الغروب هناك، لأنّه إن كان عبارة عن سقوط القرص فهو معلوم التحقّق وإن كان زوال الحمرة فهو معلوم العدم، فلا شكّ في البقاء، بل الشكّ في انطباق مفهوم الغروب على هذا أو ذاك، وهو أجنبيّ عن الاستصحاب، يقال هاهنا بأن لا شكّ في الواقع، لأنّ الإجازة من الجائر متيقّنة، ومن الطرف

١ـ راجع تهذيب الأُصول ٢/ ٢١٧ وما بعدها، حول العدم الأزلي عند الشكّ في القابلية والتذكية.

الآخر متيقّنة العدم، والشكّ في انطباق المالك على الجائر أو الطرف، فليس في البقاء.

لكنّ الظاهر عدم وقع للشبهة لا هناك ولا هاهنا، لتحقّق الشكّ وجداناً في بقاء النهار هناك وإن كان منشأه في الواقع الاشتباه في المفهوم، فدوران الأمر بين الأمرين المعلوم كلّ منهما على فرض محقّق الشكّ في بقاء النهار.

فالشكّ في بقائه تارة يكون لأجل الشكّ في ذهاب الحمرة بعد إحراز المفهوم، وأُخرى لأجل الشبهة في المفهوم، وهي محقّقة الشكّ وجداناً لا منافيته.

وكذلك في المقام ،لأنّ الشكّ في بقاء عدم إذن المالك الواقعي وجداني وإن كان منشأه العلم الإجمالي بأنّ مالكه هو الجائر المجيز أو غيره. وبالجملة لا يمكن إنكار هذه الواقعة أي العلم بعدم إجازة المالك الواقعي لهذا المال والشكّ في بقائه وتبدّله.

نعم، هنا شبهة أُخرى هي أنّ المعتبر في الاستصحاب وحدة القضية المتيقّنة والمشكوك فيها. وبعبارة أُخرى : يعتبر تعلّق الشكّ بعين ما تعلّق به اليقين، وليس في المقام كذلك، لأنّ العلم قد تعلّق بشيء والشكّ بالآخر.

ويتّضح ذلك بالتدبّر في مورد استصحاب الكلي من القسم الثاني [١] ، كالفرد المردّد بين طويل العمر وقصيره بعد مضي زمان احتمال بقاء القصير، فإنّه قد يراد فيه استصحاب الكلّي بين الحيوانين منقطع الإضافة عن الخصوصيّات، فلا كلام فيه هاهنا، بل الظاهر وحدة القضيتين وعدم الإشكال من هذه الجهة.

وقد يراد استصحاب شخص الحيوان الموجود في الخارج، بأن يقال: قد علم

١ـ راجع الرسائل للمؤلّف ـ قدس سرّه ـ ١/ ١٢٦، التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب، في أقسام استصحاب الكلّي؛ وفرائد الأُصول: ٤٠٧، التنبيه الأوّل من تنبيهات الاستصحاب.

تحقّق حيوان شخصي خارجي وجزئي حقيقي قبل مضي زمان العلم بزوال القصير، وبعده شكّ في بقاء ذلك الجزئي، فيستصحب.

وفيه: أنّ القضيّة المتيقّنة هاهنا غير القضيّة المشكوك فيها، لأنّ اليقين تعلّق بحيوان مردّد بين القصيروالطويل، ضرورة عدم تعلّقه بخصوص الطويل أو القصير، والشكّ في البقاء لم يتعلّق بالحيوان المردّد بينهما، بل هنا احتمالان كلٌّ تعلّق بأحد طرفي الترديد: احتمال بقاء الحيوان وهو متعلّق بالطويل ،واحتمال عدمه وهو متعلّق بالقصير.

وبعبارة أُخرى: ما هو محتمل البقاء وهو الطويل محتمل التحقّق من أوّل الأمر، كما أنّ ما هو محتمل الزوال محتمل التحقّق، وما هو يقينيّ التحقّق ومحتمل البقاء هو الكليّ الجامع بينهما.

وإن شئت قلت: إنّ المتيقّن هو المعلوم بالإجمال إذا لوحظ الموجود الخارجي بخصوصيّته، فإنّ الحيوان في الخارج وإن كان جزئيّاً حقيقيّاً لكن العالم مردّد بين كونه طويل العمر أو قصيره ، وهذا عبارة أُخرى عن العلم الإجمالي والفرد المردّد بحسب وجدان العالم ، والشكّ في البقاء لم يتعلّق بهذا المعلوم بالإجمال، لأنّ معنى تعلّقه به أن يشكّ في بقاء هذا المعلوم المجمل المردّد، فإذا علم بوجود حيوان مردّد بين الفرس والحمار وشكّ في موت ما هو المردّد المجمل بأن احتمل موته سواء كان فرساً أو حماراً كان الشكّ متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين وتكون القضيتان متّحدتين.

وأمّا في المقام فليس كذلك، لأنّه لا يحتمل زوال الحيوان المردّد بين الطويل والقصير كما هو واضح.

وما نحن فيه كذلك، لأنّ المال الذي لم يتعلّق به إذن المالك معلوم بالإجمال ومردّد بين كونه للجائر أو غيره، وبعد إذن الجائر علم بتبدّل عدم إذنه بالوجود،

وعلم ببقاء عدم إذن الطـرف لو كان مالكاً، لكنّ الشـكّ في بقاء عدم إذن المالك لأجل احتمال كـون المالك غير الجائر لا لاحتمال عدم التبـدّل سواء كـان المالك جائراً أم غيره، فمحتمل البقاء محتمل التحقّق لا متيقّنه.

وبالجملة المتيقّن معلوم بالإجمال، ومحتمل البقاء أحد المحتملين دون الآخر، فاستصحـاب عدم وقوع الإذن مـن المالك كـاستصحاب عدم التمليـك منه غير جار، فتدبّر، فإنّه حقيق به.

وأمّا استصحاب الكلّي فلا مسرح له في المقام، لأنّ أحد طرفي الترديد مالك والآخر غير مالك، ولا يعقل أن يكون الجامع بينهما القابل للصدق عليهما المالك غير الآذن ، مع أنّ في استصحاب الجامع في المقام إشكالاً نغمض عنه.

صحّة التمسّك بالأصل الحكمي

ثمّ إنّ الظاهر جريـان الأصل الحكمي، وهو أصالة بقـاء حرمة التصرّف في المجاز فيه من قبل الجائر، لأنّ عدم جوازه قبل إجـازته كان معلوماً بالتفصيل وإن كان منشأه معلـوماً إجمالاً، وهو نظير العلم بنجاسة مـائع تفصيلاً مع التردّد في أنّ نجاسته من وقوع قطرة من دم زيد فيه أو عمرو، فالتردّد في المنشأ لا في المعلول.

فالعلم التفصيلي متعلّق بحرمة التصرّف في المال المأخوذ، والشكّ في بقائها عيناً.

ففرق بين المقام وما تقدّم كما يظهر بالتأمّل.

كما أنّ استصحاب عدم النقل بعد تمليك الجائر لا مانع منه.

في اعتبار يد الجائر وعدمه

ثمّ إنّه ربما يتوهّـم أنّ اليد معتبرة في المأخوذ بعد العلم التفصيلي بحـرمة ما

في يد الجائر [١].

وفيه: أنّ ما قلنا في عدم تأثير العلم الإجمالي وعدم منجّزيّته في حرمة التصرّف، لا قبل الإجازة ولا بعدها، للعلم التفصيلي بحرمة الجميع قبلها وحرمة ما في يد الجائر بعدها. وأنّ العلم بأنّ هذا مال زيد أو مال الجائر لا يؤثّر في حرمة التصرّف.

غير جار هاهنا، لأنّ اليد أمارة عقلائيّة أنفذها الشارع، وهي كاشفة عن مالكيّة ذي اليد، ويترتّب على ما في يده جميع آثار الملكيّة الواقعيّة من البيع والشراء والصلح والإجارة ونحوها، بل يجوز الشهادة على ملكيّة ذي اليد، ومع العلم الإجمالي بأنّ بعض ما في يده ليس منه تسقط يده عن الأماريّة والحجّية، سواء كان مستندها الدليل الشرعي، كقوله: «من استولى على شيء منه فهو له» [٢]، أو بناء العقلاء، لعدم البناء جزماً على ترتيب آثار ملكيّة ذي اليد على مالين يعلم بأنّ أحدهما مغصوب ولا على أحدهما المعيّن، فلا محالة تسقط عن الاعتبار وذلك من غير فرق بين كون المالين تحت يده أو نقلهما أو نقل واحداً منهما إلى غيره، ومن غير فرق بين ما إذا أجاز في تصرّفهما أو تصرّف واحد منهما أو لا. فالعلم التفصيلي بحرمة التصرّف أجنبي عن المقام، مع أنّ اعتبار إجازة التصرّف فيه ونفوذ تمليكه مستنداً إلى اليد موقوف على اعتبارها قبلهما، فلا يعقل توقّف حجّيتها على أحدهما.

نعم، لو قلنا بأنّ المستند لها هو الدليل التعبّدي، أي قوله: «من استولى على شيء...»، بناء على عدم وروده إمضاءً لما في يد العقلاء، يمكن أن يقال: إنّ إطلاقه

١ــ راجع حاشية العلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي على المكاسب: ١٦٨، في بيان حكم جوائز السلطان.

٢ــ راجع الرسائل للمؤلّف ـ قدّس سرّه ـ ١ / ٢٥٨، في الدليل على اعتبار اليد. والرواية في الوسائل ١٧ / ٥٢٥، كتاب الفرائض والمواريث، الباب ٨ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٣.

يقتضي حجّيتها ولو في موارد لم يحرز بناء العقلاء على العمـل أو أحرز عدم بنائهم عليه، فيصح أن يقال: إنّه مع خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء مطلقاً، بناء على سقوط أثر العلم بـه أو مع سقوط العلم بوجه آخر، تكون اليـد حجّة بالنسبة إلى سائر الأطـراف ، فيفصّل بين كون المستند في اعتبـار اليد بناء العقـلاء، فيقال بعدم اعتبارها مطلقـاً، وبين كونه الدليل الشرعي، فيفصّـل بين سقوط العلم عن التنجيز وعدمه.

هذا بناء على إطـلاق أدلّة اعتبار اليد بـالنحو المشار إليه لكنّـه لا يخلو من تأمّل.

ويمكن دعوى بناء العقلاء على ترتيب آثار اليد في بعض الأطراف المبتلى به مع كثرة الأطـراف وإن لم تبلغ حدّ غير المحصورة ، والمسألة محتـاجة إلى الفحص والتأمّل.

اختصاص أصالة الصحّة بالوضعيات والعلم الإجمالي مانع عن جريانها

وأمّا أصالة الصحّـة المتشبّث بها للمقصود [1] فإن كان المراد منهـا أصالة الحمل على المباح في دوران الأمر بين حرمة العمل وحلّيته فيقال: إنّ تصرّف الجائر في الجائزة بنحـو الإجـازة في التصرّف فيهـا أو الإعطـاء لها محمـول على الإبـاحـة الواقعيّـة، ولازمها ملكيّته ونفـوذ إجارته وتمليكـه فيدفع بها احتمال حـرمة تصرّف المجاز، واحتمال عدم النقـل إليه والأُصول الحكميّة محكـومة لأصالة الصحّـة ولو قيل بعدم حكومتها على الأُصول الموضوعيّة لما عرفت من عدم جريانها فليس في المقام إلّا أصالة حرمة التصرّف وأصالة عدم الانتقال.

١ـ راجع الجواهر٢٢/ ١٧٣، كتاب التجارة، في حلّية جوائز السلطان، نقلاً عن شرح أُستاذه.

فيمكن أن يناقش فيها بأنّ المحرز من بناء العقلاء على اعتبار أصالة الصحّة، وكذا الأدلّة الشرعيّة التي يظهر منها مفروغيّة اعتبارها في الأبواب المتفرّقة الكثيرة كجواز الاكتفاء بتجهيز الميّت الصادر من المسلم مع احتمال فساده، والأدلّة المرغّبة إلى الجماعة مع احتمال بطلان صلاة الإمام والمأمومين الحائلين في الصفوف، وأدلّة تنفيذ الوكالة وجواز ترتيب الآثار على فعل الوكيل وكذا الوصي، إلى غير ذلك من الأدلّة الظاهرة في جواز الاتكال على فعل الغير من أوّل الفقه إلى آخره، وقلّما كان في الفقه موضوع نحو أصالة الصحّة في وفور الأدلّة على اعتباره وإن لم يكن شيء منها بعنوانها لكن يعلم منها مفروغيّتها.

هو حمل الفعل الذي له جهة صحّة وجهة فساد على الصحّة الواقعيّة مع الشرائط المقرّرة في محلّه[1].

فبناء العقلاء على ترتيب آثار الصحّة على أفعال تقع تارة صحيحة وأخرى فاسدة كالعقود والإيقاعات، وكانوا يشهدون على ما ملكه الغير ببيع وصلح ونحوهما، ويتزوّجون المطلّقات ولا يعتدّون باحتمال الفساد[2].

ولم يحرز بناؤهم على حمل فعل مردّد بين الحرمة والحلّية التكليفيّة على الحلّية الواقعيّة فيحلفون على كون فعله حلالاً ويشهدون عليه مع احتمال الحرمة، بل خلافه محرز.

إذ الدوران بين الحرمة والحلّية ليس من دورانه بين الصحّة والفساد بالمعنى المتقدّم الذي هو موافق للعرف والاعتبار. وهذا العنوان وإن لم يكن موضوع دليل لفظي، بل هو عنوان مأخوذ في كلام الفقهاء، لكن يمكن الاستيناس به

١ـ راجع الرسائل للمؤلّف ـ قدّس سرّه ـ ١/ ٣٢٠ وما بعدها، في أصالة الصحّة ودليل اعتبارها.

٢ـ راجع نفس المصدر، ص ٣٢٣.

لاختصاص حجّيتها با لمورد المتقدّم.

وكيف كان نحن لا نحتاج إلى الدليل على العدم، بل يكفي عدم الدليل على اعتبارها في المورد.

وإن أُريد منها الصحّة الوضعيّة أي نفوذ إجازته وصحّة هبته وجائزته ليستكشف منها ملكيّة الجائر ويترتّب عليها آثارها.

ففيه: أنّ المسلّم من بناء العقلاء والأدلّة الشرعيّة غير مورد العلم الإجمالي سواء كان منجّزاً أم لا، مضافاً إلى أنّه لا يثبت بأصالة الصحّة إلاّ صحّة العقد ونحوه، وكون المال لغيره لا ينافيها كما قرّر في محلّه [1].

مضافاً إلى إمكان الاستدلال بعدم جواز ترتيب تلك اللوازم أي كشف الملكيّة ونحوها عليها بقوله في رواية حفص بن غياث الواردة في اعتبار اليد: «ولو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق» [2].

فإنّ الظاهر منها أنّ سلب اعتبار اليد موجب لاختلال نظم السوق، مع أنّه لو ترتّبت على أصالة الصحّة تلك اللوازم وثبتت بها الملكيّة وغيرها من الآثار لما اختلّ نظام السوق بواسطة عدم اعتبارها، بل لما احتاج المسلمون إلى اعتبارها في قيام سوقهم، ولو فرض في بعض الموارد النادرة الاحتياج إليه لما كان موجباً لاختلاله مع عدم اعتبارها مطلقاً.

فتحصّل من جميع ما مرّ أنّ في بعض الموارد على بعض المباني تكون اليد حجّة ويصحّ الاستناد إليها ويدفع بها استصحاب حرمة التصرّف وعدم الانتقال، وفي سائر الموارد تكون أصالة حرمة التصرّف وعدم الانتقال محكّمة وتقدّم على

١ـ راجع الرسائل للمؤلّف ـ قدس سرّه ـ ١/ ٣٣٤، في عدم حجّية مثبتات أصالة الصحّة.

٢ـ الوسائل ١٨/ ٢١٥، كتاب القضاء، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٢.

أصالة الحلّ تحكيماً.

هذا كلّه فيما علم إجمالاً بأنّ هذا المال المأخوذ مثلاً من الغير، أو ذلك فيما هو في معدود، وأمّا إذا علم أنّ في أموال فلان مالاً محرماً وكان له طرق معاش محلّلة وبعض طرق محرّمة فالظاهر قيام بناء العقلاء والسيرة المتشرعة على اعتبار يده، وهذه الصورة خارجة من مفروض مسألتنا هذه وسيأتي الكلام فيها.

صورة تنجيز العلم الإجمالي في جميع الأطراف

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري تعرّض لمسألة أُخرى في ذيل المسألة الثانية تكون من شقوقها أو مسألة مستقلّة، وهي صورة تنجيز العلم الإجمالي جميع الأطراف[1].

وتفصيل القول فيه بوجه يتّضح الحال في مطلق العلم الإجمالي أنّه تارة يكون العلم الإجمالي من قبيل المقام، وهو ما كان الأطراف مسبوقة بالعلم التفصيلي مع عدم إيجاب جريان الأصل فيها للمخالفة العمليّة، فاستصحاب حرمة التصرّف في كلّ من الأطراف جار وحاكم على أصالة الحلّ، بناء على جريانه في الأطراف في هذا الفرض، وبناء على عموم أدلّة الحلّ للأطراف المعلوم بالإجمال.

وأمّا في سائر الصور وفي مطلقها بناء على سقوط الأُصول في الأطراف بالمعارضة أو عدم جريانها فربّما يقال: مقتضى إطلاق أدلّة الحلّ وخصوص صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ ، قال: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[2]، حلّية جميع الأطراف وسقوط العلم الإجمالي رأساً، وقد تقدّم[3] عدم محظور عقلي فيه.

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأنصاري: ٦٨و٦٩.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٥٩، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٣ـ راجع ٢/ ٣٤١ من هذا الكتاب.

معنى قوله: «كلّ شيء فيه حلال وحرام ...»

وفيه أنّ في الصحيحة احتمالات:

أحدها: أنّ المراد بالشيء هو الموجود المتشخّص كما هو ظاهره، والضمائر راجعة إليه. فيكون المعنى: كلّ موجود شخصي في الخارج فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى يتميّز الحلال والحرام ويعرف الحرام بعينه. فيختصّ بمورد اختلاط الحلال والحرام وحصول موجود شخصي عرفي، كاختلاط الخلّ والخمر. وهذا بعيد جدّاً سيّما مع عدم تحقّق الغاية مطلقاً أو نوعاً.

ثانيها: هذا الاحتمال، لكن مع إرجاع ضمير فيه إلى جنس الشيء المتشخّص استخداماً. فالمعنى: كلّ متشخّص في جنسه نوع حلال ونوع حرام مع الجهل بانطباق أحد العنوانين عليه فهو حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه باندراجه تحت النوع الحرام. فيختصّ بالشبهة البدويّة، أو يعمّ أطراف العلم الإجمالي بإطلاقه.

ثالثها: أن يراد بالشيء الطبيعة، فالمعنى: كلّ طبيعة قسم منها حلال وقسم حرام فهي حلال حتّى تعرف القسم الحرام فتدعه. وهذا كالثاني في الاختصاص بالشبهة البدويّة أو الإطلاق.

رابعها: أن يراد بالشيء مجموع شيئين فصاعداً مع اعتبار الوحدة. فيراد: كلّ مجموع فيه حلال وحرام أي بعضه حلال وبعضه حرام فذلك المجموع حلال أبداً حتّى تعرف الحرام فتدعه.

وأمّا احتمال أن يكون المراد من قوله: «فيه حلال وحرام» احتمالهما: فبعيد غايته.

فعلى الاحتمال الأوّل والرابع تكون واردة في خصوص المعلوم بالإجمال أو

المختلط بنحو ما مرّ، لكن الاحتمالين ضعيفان مخالفان لفهم العرف، أمّا الأوّل فظاهر. وأمّا الرابع فلأنّ حمل كلّ شيء على كلّ مجموع واحد بالاعتبار في غاية البعد.

فالأظهر هو الاحتمال الثالث.

ويؤيّده ورود نظيرها في ذيل روايات الجبن: كرواية عبد الله بن سليمان، قال: سألت أباجعفر -عليه السلام- عن الجبن؟ فقال لي: «لقد سألتني عن طعام يعجبني» إلى أن قال: قلت: ما تقول في الجبن؟ قال: «أو لم ترني آكله؟» قلت: بلى ولكنّي أحبّ أن أسمعه منك، فقال: «سأخبرك عن الجبن وغيره: كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه».[1]

فإنّ السؤال عن الطبيعة ولو بلحاظ وجودها، لا عن خصوص مصداق أو مصاديق منضمّة بعضها ببعض. ولعلّ منشأ سؤاله علمه بأن يجعل في بعض الأمكنة فيه الميتة، كما ربّما تشهد به رواية أبي الجارود، قال: سألت أباجعفر -عليه السلام- عن الجبن؟ فقلت له: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة؟ فقال: «أمِنْ أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم في جميع الأرضين؟!...»[2].

فعليه لا يراد بها خصوص المعلوم بالإجمال، بل إمّا يراد بها خصوص المشتبه بدواً، أو مقتضى إطلاقها التعميم، لكنّ الأخذ بهذا الإطلاق مشكل أو ممنوع.

أمّا أوّلاً فلإعراض الأصحاب عنه، فإنّه لم ينقل جواز ارتكاب الجميع إلّا عن شرذمة من المتأخّرين[3]، والكلام هاهنا في مطلق المعلوم بالإجمال، لا خصوص الجوائز، وسيأتي الكلام فيها.

١ـ الوسائل ١٧/ ٩٠، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ١.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٥.

٣ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٦٩.

وأمّا ثانياً فلأنّ العقل وإن لا يأبى عن تجويز ارتكاب جميع الأطراف لماتقدّم[1] لكنّ العرف والعقلاء يأبون عنه بعد ما لا يحتمل تخصيص الواقع، لأنّ الحكم الظاهري لا يخصّص الأحكام الواقعيّة حتّى يحتمل في مورد التخصيص عدم الاقتضاء في الموضوع.

ولا يحتمل أن يكون عروض الشبهة موجباً لتغيير مفسدته، فلا محالة يكون الموضوع باقياً على مفسدته، لكن في الشبهة البدويّة يكون التحليل الظاهري لمصلحة في التوسعة أو مفسدة في التضييق تكون في نظر الشارع الأقدس مراعاتها أهمّ من المفسدة المبتلى بها في بعض الأحيان، بخلاف أطراف العلم الإجمالي، فإنّ ترك العقول بحالها من إلزام الاجتناب لا يوجب مفسدة غالبة على مفسدة الواقع ولا يكون في ترك الأطراف مضيقة وحرج.

وإن شئت قلت: إنّ ما ذكرناه سابقاً من عدم كون الترخيص في جميع الأطراف ترخيصاً في المعصية[2] إنّما هو بنظر العقل الدقيق المخالف لنظر العرف، وأمّا بهذا النظر فيكون الترخيص في جميع الأطراف مستبعداً أو قبيحاً، فتكون مثل تلك الرواية قاصرة عن إثباته.

فلو صحّ ذلك فلابدّ من الالتزام بجواز إيقاع المكلّف نفسه في الشبهة فيخلط الحرام بالحلال عمداً فيرتكب الجميع، وهو كما ترى.

وتوهّم أنّ الرواية متعرّضة لحال ما كان مشتبهاً بطبعه وبلا اختيار تحكّم.

وبالجملة أنّ الرواية في محيط العرف مخصّصة أو منصرفة عن أطراف العلم الإجمالي.

١ـ راجع ٢/ ٣٤١ من الكتاب.

٢ـ راجع نفس المصدر.

معنى قوله: «كلّ شيء هو لك حلال...»

وأمّا موثّقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله ـعليه السلامـ ، قال سمعته يقول:«كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك. والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»[١].

ففي كونها من أدلّة أصالة الحلّ إشكال منشأه عدم انطباق شيء من الأمثلة المذكورة فيها على أصالة الحلّ، لأنّ احتمال السرقة في المال الذي اشتراه من الغير مدفوع باليد الحاكمة عليها، وكذا الحال في المملوك. واحتمال أُختية امرأة تحته وكذا احتمال كونها رضيعته مدفوع ببناء العقلاء على عدم الاعتناء بتلك الاحتمالات فيما بأيديهم.

ولعلّ منشأه قاعدة اليد، فإنّها لا تنحصر على مورد الشكّ في ملكيّة الأعيان، بل الاستيلاء واليد على كلّ شيء أمارة عقلائيّة على ملكيّته له بالمعنى الأعم.

فمن استولى على موقوفة بعنوان التولية عليها ويعمل عملها معها يبني العقلاءعلى ولايته وأنّ يده واستيلاءه أمارة عليها. ومن استولى على امرأة استيلاء زواج يحكم العقلاء بكونها زوجته ويعمل معها معاملة زوجيّته الواقعيّة من غير اعتناء باحتمال أنّها أُخته أو رضيعته.

هذا بالنسبة إلى استيلاء الغير واضح.

والظاهر أنّه كذلك لو شكّ المستولي بعد استيلائه، سيّما مع معاملته مع

١ـ الوسائل ١٢/ ٦٠، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

المستولى عليه معاملة الملكيّة أو الزوجيّة، فمن كانت تحته امرأة يعامل معها معاملة الزواج ثمّ شكّ في أنّها أُخته أو رضيعته لا يعتني به، لأنّ الاستيلاء الزواجي كاشف عن زوجيّته، ولو اعتنى بشكّه يعدّ مخالفاً لطريقة العقلاء، كما أنّ الأمر كذلك فيما استولى عليه من الأموال.

ولعلّ قوله:«من استولى على شيء منه فهو له»[1]، يعمّ مطلق الاستيلاء، فيعمّ كونه له لمطلق الاختصاص الأعمّ من الاختصاص الملكي، ولو استشكل فيه فلا ينبغي الإشكال في بناء العرف.

مع أنّ مقتضى الاستصحاب عدم كونها رضيعته. وأمّا استصحاب عدم كونها أُخته النسبيّة فجريانه مبنيّ على جريان الأصل في الأعدام الأزليّة.

وكيف كان ليس شيء من الأمثلة مورد جريان أصالة الحلّ.

فلابدّ من دفع الإشكال إمّا بأن يقال:إنّ الأمثلة المذكورة لم تذكر مثالاً لقوله:«كلّ شيء هو لك...»، بل ذكرت على سبيل التنظير بأُمور عقلائيّة للتشابه بينها وبين أصالة الحلّ بوجه، فكأنّه قال:كما أنّ في الموارد المذكورة يبنى على الحلّ كذلك يبنى عليه في مطلق ما شكّ فيه من غير نظر إلى وجه البناء عليه، فتكون الرواية بصدد بيان أصالة الحلّ والأمثلة تقريب بالأذهان بوجه.

أو يقال: إنّ قوله: «هو لك» جملة وصفية لقوله:«كلّ شيء» و«حلال» خبره، فكأنّه قال:كلّ شيء استوليت عليه حلال حتّى تعلم خلافه. بدعوى أنّ الأمثلة قرينة عليه، وفي ضمير الفصل إشعار به، فتكون الرواية بصدد بيان جواز ترتيب آثار الحلّية على ما استولى عليه تأسيساً أو إرشاداً إن قلنا بموافقته لبناء العقلاء.

١ــ راجع الوسائل١٧/ ٥٢٥، كتاب الفرائض والمواريث، الباب ٨ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٣.

أو يقال: إنّ المراد بقوله: «كلّ شيء هو لك حلال» ليس أصالة الحلّ بقرينة الأمثلة بـل المراد بيان الحليّـة المنكشفة بتلك الأمـارات تأسيسـاً أو إرشاداً، والمراد بالمعرفة هي الوجدانيّة، أو الأعمّ منها ومن البيّنة المقدّمة عليها، كما جعل في ذيلها الاستبانة وقيام البيّنة غاية للحلّ.

أو يقال: إنّ المراد بـالحلال معنى عـام بنحو الجمـع في التعبير يشمل مـورد الأصل والأمارة لا خصوص واحد منهما.

فقد ظهر أنّها من أدلّة أصالة الحلّ على بعض الاحتمالات.

والإنصـاف أنّ الاتكال عليهـا لأصالـة الحلّ وإجراءهـا في أطراف العلـم مشكل في مشكل، ولو سلّم ذاك وذلك يأتي فيها ما قلناه في صحيحة ابن سنان.

ما تمسّك به السيّد الطباطبـائي من الروايات لعدم لحوق حكم الشبهة المحصورة في المقام

ثمّ إنّ السيّـد الطبـاطبـائي تمسّـك بـروايـات لعـدم لحوق حكـم الشبهـة المحصورة في المقام بل مطلقاً، أي في غير الجوائز وغير السلطان وعامله في الجملة و في جميع الأطراف[1]:

منها: ما وردت في شراء السرقة والخيانة، كصحيحـة أبي بصير، قال: سألت أحدهما عن شراء الخيانة والسرقة؟ قال: «لا، إلاّ أن يكون قد اختلط معه غيره، فأمّا السرقة بعينها فلا، إلاّ أن يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك»[2].

ورواية الجرّاح المدائنـي عن أبي عبـد الله ـ عليه السّلام ـ، قال: «لايصلـح شراء

١ـ راجع حاشية المكاسب للسيّد محمّد كاظم الطباطبائي: ٣٣، في حكم جوائز السلطان وعمّاله.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٢٤٩، كتاب التجارة، الباب ١ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٤.

السرقة والخيانة إذا عرفت»[١].

وموثّقة سماعة، قال: سألته عن شراء الخيانةوالسرقة؟فقال: «إذا عرفت أنّه كذلك فلا، إلاّ أن يكون شيئاً اشتريته من العامل»[٢].

أقول: أمّا الكلام في السلطان وعامله فسيأتي إن شاء الله.

وأمّا في غيرهما فمحصّل الكلام فيه أنّ الروايتين الأخيرتين مساقهما كمساق سائر ما وردت في شراء السرقة والخيانة، كقوله في حديث المناهي:«ومن اشترى خيانة وهو يعلم فهو كالذي خانها»[٣].

وقوله: «من اشترى سرقة وهو يعلم فقد شرك في عارها وإثمها»[٤].

وقوله في بيع الجارية المسروقة:«إذا أنبأهم أنّها سرقة فلا يحلّ، وإن لم يعلم فلا بأس»[٥].

هو التفصيل بين العلم والجهل، لا العلم الإجمالي والتفصيلي، فلا دلالة فيها على مطلوبه.

مع أنّ توهّم نفي البأس عن بعض الأطراف بالخصوص بلا مرجّح[٦] كما ترى، تأمّل. وعن كليهما دفعة أو تدريجاً مخالف للروايات المذكورة، ضرورة أنّ من اشترى مجموع أمرين يعلم كون أحدهما سرقة، أو اشترى مخلوطاً من المسروق وغيره فقد اشترى السرقة وهو يعلم وصدق أنّه اشترى السرقة مع معرفته بأنّها سرقة.

مضافاً إلى أنّ الظاهر من مرسلة ابن أبي نجران عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ،

١ـ الوسائل ١٢/ ٢٤٩، كتاب التجارة، الباب ١ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٧.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٦.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١.

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٩.

٥ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١٢.

٦ـ راجع حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني:٥٩، في جوائز السلطان.

قال: «من اشترى سرقة وهو يعلم فقد شرك في عارها وإثمها»[1] أنّ الشركة في العار أمر عقلائي لا تعبدي. ومن الواضح أنّ شراء أطراف ما علم كون بعضها سرقة دفعةً أو تدريجاً عار وعيب لدى العقلاء ويعدّ مشتريها آكل مال السرقة. والظاهر أنّ شراء بعض الأطراف أيضاً لا يخلو من عار وعيب، بخلاف مورد الشكّ البدوي مع قيام الطرق العقلائيّة على ملك البائع.

وبالجملة إنّ الظاهر من تلك الروايات هو تجويز المجهول لا المعلوم بالإجمال.

وتوهّم الإطلاق غير وجيه، وعلى فرض التسليم فلا شبهة في الانصراف.

وأمّا صحيحة أبي بصير[2] فيمكن أن يقال فيها: إنّ الاختلاط مع غيره في مقابل السرقة بعينها هو الاشتباه بغيره، فإنّ قوله: «بعينها» تأكيد للسرقة، كأنّه قال: السرقة نفس السرقة، ولا شبهة في أنّ المختلط بمعنى الامتزاج إذا اشترى يقع الاشتراء بالسرقة بعينها ونفسها، وكذا إذا اشترى المعلوم بالإجمال بأطرافه يصدق أنّه اشترى السرقة بعينها.

فتلك الجملة قرينة على أنّ الاختلاط ليس هو الامتزاج ليلزم التناقض بين الجملتين، بل يراد به الاشتباه شبهة بدوية.

ولو سلّم دلالتها على جواز شراء المختلط بالحرام فالظاهر أنّ السؤال عن الحكم الوضعي، أي صحّة الشراء، كما هو كذلك في جميع الأسئلة الواردة في الأسباب الشرعيّة والعقلائيّة. فالمراد أنّ شراء السرقة غير جائز، وأمّا إذا اختلط بغيره فيصحّ شراؤه، لأنّه مال يمكن تطهيره بإخراج خمسه أو التصالح أو الصدقة،

١ــ الوسائل ١٢/ ٢٥١، كتاب التجارة، الباب ١ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٩.

٢ــ راجع الوسائل ١٢/ ٢٤٩، كتاب التجارة، الباب ١ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٤.

فلا ربط لها بعدم اعتبار العلم الإجمالي.

وبالجملة إنّ تصحيح شراء المختلط لا يدل على جواز أكل المشتري إيّاه، لعدم كونها في مقام بيان غير صحّته، ولو فرض إطلاقه فلا محالة وجب إخراج خمسه بأدلّة ثبوته في المال المختلط بالحرام.

ولو أغمض عن ذلك فلابدّ وأن يقال: إنّ الاختلاط موجب للتحليل واقعاً وخروج الملك عن ملكيّة صاحبه ودخوله في ملك الغاصب ليصحّ الشراء، وهو ـ بعد الغضّ عن مخالفته للقواعد المحكمة وعدم إمكان تركها إلاّ بأدلّة قاطعة صريحة معمول عليها، وهذه الرواية مع الاحتمال المتقدّم لا تصلح لذلك ـ موجب لوقوع التعارض بينها وبين سائر الروايات المتقدّمة، لأنّ سلب العلم ولو إجمالاً عن الطريقيّة والحجّية غير ممكن، فلابدّ من التصرّف في المعلوم. فلابدّ وأن يقال: إنّ موضوع الحكم في الصحيحة هو المال المختلط، علم به أم لا. فشراء المال المختلط بالسرقة صحيح واقعاً، علم بها أم لا.

ومضمون تلك الروايات أنّ شراء المعلوم باطل، إجمالاً كان العلم أم تفصيلاً، مختلطاً كان المعلوم أم لا.

فتتعارض الطائفتان تعارض العموم من وجه، والترجيح مع سائر الروايات بوجوه لو قلنا بعمل العلاج في تعارض العامين من وجه، ومع القول بالتساقط فمقتضى القواعد العامّة عدم الجواز.

ومنها: ما وردت في باب الربا:

كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ، قال: «أتى رجل أبي فقال: إنّي ورثت مالاً، وقد علمت أنّ صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي، وقد أعرف أنّ فيه ربا وأستيقن ذلك وليس يطيب لي حلاله لحال علمي فيه، وقد سألت فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز فقالوا: لا يحلّ أكله. فقال أبوجعفر ـ عليه السّلام ـ:

«إن كنت تعلم بأنّ فيه مالاً معروفاً رباً وتعرف أهله فخذ رأس مالك وردّ ما سوى ذلك، وإن كان مختلطاً فكلْه هنيئاً، فانّ المال مالك، واجتنب ما كان يصنع صاحبه، فإنّ رسول الله ﷺ قد وضع ما مضى من الربا وحرّم عليهم ما بقي، فمن جهل وسع له جهله حتّى يعرفه، فإذا عرف تحريمه حرم عليه ووجب عليه فيه العقوبة إذا ركبه كما يجب على من يأكل الربا»[1].

وقريب منها صحيحته الأُخرى[2]، ورواية أبي الربيع الشامي قال: سألت أباعبد الله ـ عليه السّلام ـ عن رجل أربى بجهالة ثمّ أراد أن يتركه؟ قال: «أمّا ما مضى فله، وليتركه فيما يستقبل». ثمّ قال: «إنّ رجلاً أتى أباجعفر ـ عليه السّلام ـ» وذكر الحديث المتقدّم[3].

وأنت خبير بأنّ مورد بحثنا بعد الفراغ عن الحكم الواقعي، وعدم الفرق بحسب إطلاق الأدلّة والطرق الاجتهادية بين المعلوم والمجهول، أي كان الحكم متعلّقاً بنفس الطبيعة من غير قيد وإنّما العلم كان طريقاً محضاً إلى الواقع.

وأمّا إذا اختلف الحكم الواقعي بحسب حال العلم والجهل فهو خارج عن محطّ البحث.

ونحن وإن لم نكن بصدد تنقيح المسألة المعنونة عند الفقهاء في باب الربا لكن من الواضح للمراجع أنّ المبحوث عنه عندهم في المال الربوي الحاصل بجهالة والمال المورّث ممّن كان يربي هو الحكم الواقعي، فذهب ابن الجنيد إلى التفصيل بين المختلط والمعزول في الربا بجهالة وفي المورّث ممّن يربي، وقوّاه بعض المتأخّرين استناداً إلى تلك الروايات[4]، فيظهر أنّ مورد كلامهم غير ما نحن

١ـ الوسائل ١٢/ ٤٣١، كتاب التجارة، الباب ٥ من أبواب الربا، الحديث ٣.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٦.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٤.

٤ـ راجع مفتاح الكرامة ٤/ ٥٣٤ و٥٣٦، كتاب المتاجر، في أحكام الربا؛ والجواهر ٢٣/ ٤٠١، ٥

بصدده.

وأمّا صحيحة الحلبـي المتقدّمة فالظاهـر من قوله فيها: «فـإنّ المال مالك» أنّ المختلط مـاله واقعـاً، ولمّا كان احتمال كون الاختـلاط من النـواقل بعيـداً جداً لا يبعد أن يقال: إنّ الأمر بردّ الربا المعـروف إلى صاحبه إن كان معروفاً محمول على الاستحباب.

بل يمكـن أن يقال: إنّ الأمر بـالردّ لمّا تعلّق بصـورة واحدة، وهي معـروفيّة المال وصاحبـه، تكون سـائر الصور، أي صورة اختـلاطه مع معـروفيّة الصـاحب وعدمها، وصورة كـون الصاحب غير معلوم مع معروفيّـة المال وعدمها، داخلة في عدم لزوم الردّ، وذكـر أحد مصاديق المفهوم غير عزيـز، ويكون التعليل للجميع، لا لخصوص صورة الاختلاط، فيكون الحمل على الاستحباب حينئذ أقرب.

وعليه يمكن أن يكـون المفروض في السؤال والجواب صورة جهـالة المورّث بحكم الربا، بالقرينة المذكورة وبمحفوفيّـة الرواية بها لا يبعد أن تكون قرينة عليه زائدة على ما ذكرناه وهو قـوله: «فـإنّ رسول الله ﷺ قد وضـع ما مضـى ...». فإنّ الظاهر أنّ التناسب بينه وما تقدّم هو مفروضيّة جهالة المورّث.

ويؤيّده أيضـاً رواية أبي الربيع المتقدّمـة عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ ، حيث استشهد ـ عليه السّلام ـ بعد بيان حكم الربـا بجهالة بقول أبيه ـ عليه السّلام ـ ، وهو ما في رواية الحلبي بعينهـا، وهو شاهد على أنّ مـورد قول أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ أيضاً هو الربا بجهالة.

ويحتمل أن يكون مورد السـؤال فيها هو الربا مع عدم العلم بكـونه بجهالة أو لا، فحينئذ لا يبعـد القول بـأمارية يـد المورّث لما في يده ، لإطـلاق قولـه: «من

---

٥ كتاب التجارة، في حكم من أربى بجهالة ثمّ تاب.

استولى على شيء منه فهـو له» [١]، ولبناء العقلاء، فحينئذ يكـون قوله: «فإنّ المال مالـك» لأجل انتقالـه إليه ممّن يكـون ماله بـأمارة شرعيّة فيحمـل الأمر بردّ الـربا المعروف على الاستحبـاب، بل لو قلنـا في تلك المسألة بـالتفصيل كما قال بـه ابن الجنيد يكون ذلك في الحكم الواقعي كما أشرنا إليه.

وقريب ممّا ذكرناه يقع الكلام في صحيحة الحلبي الأُخرى.

وكيف كان إثبـات ما رامه السيّد ـ رحمه الله ـ بهذه الروايات [٢] مشكل بل ممنوع. هذا كلّه في غير روايات الباب.

التمسّك بالروايات الواردة في جوائز السلطان وعمّاله

وأمّا الروايات الخاصّة بجوائز السلطان وعمّاله:

فمنها: صحيحة أبي ولّاد، قـال: قلت لأبي عبـد الله ـ عليه السّلام ـ: ما تـرى في رجل يلي أعمال السلطان ليس لـه مكسب إلّا من أعمالهم، وأنا أمرّ به فـأنزل عليه فيضيّفنـي ويحسن إليّ وربّما أمـر لي بالـدراهم والكسـوة، وقد ضـاق صدري مـن ذلك؟ فقال لي: «كل وخذ منه، فلك المهنأ (الحظ ـ خ ل) وعليه الوزر» [٣].

والظاهـر أنّ الرجـل المسؤول عنـه من هـو داخل في ديـوان السلطان نحـو الوزير والمستوفي والـوالي. وبالجملة المراد منه أهل الديـوان لا من يعمل للسلطان شخصـه كـالخيّـاط ونحـوه، ولا غير الديـواني كمـن يعمـل للسلطـان كـالسرّاج

١ـ راجع الـوسائل ١٧/ ٥٢٥، كتـاب الفـرائض والمواريث، البـاب ٨ من أبـواب ميراث الأزواج، الحديث٣.

٢ـ راجع حاشية المكاسب للسيّد محمّد كاظم الطباطبائي: ٣٣، في جواز أخذ الجائزة من السلطان.

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٥٦، كتـاب التجارة، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب بـه، الحديث ١؛ والتهذيب ٦/ ٣٣٨، كتاب المكاسب، أخبار جوائز العمّال، الحديث ٦١.

والصيقل.

ويظهر من الجواب أنّ المراد منه غير الشيعي المجاز من قبل الأئمّة ـ عليهم السلام ـ في الدخول في أعمالهم، وهو واضح.

ويراد بقوله: «ليس له مكسب»، أن لا معيشة له إلاّ من أعمالهم، وليس المراد الكسب المساوق للتجارة ظاهراً حتى يقال: إنّ المراد منه الأجير للسلطان في عمل.

والظاهر أنّ تقييد مورد السؤال بما ذكر ليس لمجرّد بيان الواقعة من غير نظر إلى احتمال دخالته في الحكم، بل هو لأمر ارتكازي عقلائي، وهو أنّ من لا مكسب له ولا طريق لمعيشته إلاّ الحرام لا يعتني العقلاء بيده و لا يعملون مع ما في يده معاملة ملكه، نظير ما مرّ في رواية الاحتجاج[1] في قضية وكيل الوقف، حيث قيّد فيها جواز أخذ برّه بكون معاش ومال له غير الوقف، وقد قلنا: إنّ الجواب موافق ظاهراً لبناء العقلاء في اعتبار اليد[2].

وعلى ذلك يكون التقييد لاحتمال دخالته في الحكم، فكأنّه قال: من لا معاش له إلاّ من عمل السلطان يجوز أخذ جائزته والأكل من طعامه؟ لا للعلم التفصيلي بحرمة ما في يده، فإنّ العلم به ممنوع نوعاً، لاحتمال كون ما أعطاه من غير الحرام كإرث أو هدية ونحوهما، وقلّما يتّفق للوارد على الوالي والعامل العلم التفصيلي بحرمة عطيّته ونحوها، مضافاً إلى أنّ السؤال معه بعيد جدّاً.

وقوله: «ولك المهنأ وعليه الوزر» لا يراد به ظاهراً أنّ الوزر في ذلك المال محقّق معلوم حتّى نحتاج في توجيهه[3] إلى أنّ المفروض في السؤال معلوميّة حرمته

١ـ نفس المصدر و الباب، ص١٦٠، الحديث١٥.

٢ـ راجع ٢/ ٣٣٨ من الكتاب.

٣ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم:٦٩.

على العامل، سواء كان من الخراج ونحوه أو من صلب مال السلطان أو من الظلم على العباد، وكان قوله: «لا مكسب له غير أعمالهم» لإفادة ذلك، وإن احتمل الحلّية للآخذ، لاحتمال جواز بعضها للشيعة.

بل الظاهر أنّ ذلك تعبير عرفي يقال في مورد المشتبه عند السائل، فيقال لمن يأكل من طعام المضيف: إنّ حظّه لك و وزره عليه، أي إن كان فيه وزر. فالتعبير جار على ما تعارف عند الناس، وليس له ظهور في فرض الوزر الفعلي المحقّق.

وبالجملة ليس ذيل الرواية قرينة على فرض العلم التفصيلي، بل الصدر قرينة على الذيل لو سلّم ظهور مّا له.

نعم، الظاهر في مفروض السؤال هو مورد العلم الإجمالي مع خصوصيّة زائدة هي قوّة احتمال كون الجائزة من الحاصل في أعمالهم، إذ لا مكسب له غيره.

ومن ترك الاستفصال يستفاد أنّ الحكم جار فيما إذا علم إجمالاً باشتمال أموال العامل على محرم غير نحو الخراج والزكاة، سيّما مع كثرة الظلم في ديوانهم وأخذهم مال الناس زائداً على الأموال المفروضة في الإسلام.

ثمّ الظاهر أنّ مورد الرواية هو كون الجائزة والضيافة من أطراف المعلوم بالإجمال، وسائر الصور خارجة عنه حتّى مورد العلم الإجمالي باشتمالهما على محرم، لغاية بعد حصول العلم لمن ورد على العامل وصار ضيفاً له بغتة على اشتمال ضيافته أوجائزته على العين المحرّمة.

فمورد السؤال والجواب هو الصورة التي قلنا فيها بحرمة التصرّف بحكم الاستصحاب، أي ما إذا كان بعض الأطراف مجازاً أو جائزة دون سائر ما في يد المجيز، فالصورة التي فرضها الشيخ الأنصاري في ذيل الصورة الثانية [1] خارجة

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٦٨.

عن مورد الرواية، وإنّما موردها هو الصورة الثانية. وقد عرفت [١] حال اليد وأصالة الصحّة والخروج عن محلّ الابتلاء.

فصحيحة أبي ولّاد مخالفة لاستصحاب حرمة التصرّف في المال، وللعلم الإجمالي الموجب لسقوط اليد عن الاعتبار، لما عرفت من سقوطها ولو لم تكن الأطراف أو بعضها جائزة التصرّف له.

إلّا أن يقال: إنّ جريان الاستصحاب وسقوط اليد عن الاعتبار إنّما هو في موردٍ عُلِمَ إجمالاً أنّ هذا المجاز أو الجائزة من مال الغير أو ذاك الذي تحت يد المجيز، ويلحق به ما إذا لم يكن للمجيز معيشة إلّا من الحرام كالسرقة وقطّاع الطريق وغيرهما ممّن كان طريق معاشه منحصراً في غير المشروع. وأمّا من كان له طرق مشروعة لمعاشه فيده معتبرة ولو علم إجمالاً بأنّ في أمواله مغصوباً أو محرّماً، لما مرّ [٢] أنّ بناء العقلاء وسيرة المتشرعة على معاملة الملكيّة مع ما في يد التاجر وغيره ولو مع العلم بأنّ في أمواله محرّماً، وتدلّ عليه الرواية المتقدّمة في متولّي مال الوقف.

فيمكن أن يقال في المقام: إنّ مورد السؤال هو جائزة من يلي عمل السلطان ولا مكسب له غيره. والظاهر أنّ ضيق صدره لأجل اعتقاده بأنّ ما في يد العامل حرام نوعاً ولو كان من قبيل الخراج والمقاسمة والزكاة، لعدم أهليتهم لأخذها، ولعلّه الظاهر من تقييده بأن لا مكسب له غير أعمالهم، وقد قلنا [٣] بسقوط اليد لدى العقلاء إذا كان ذو اليد ممّن لا شغل له إلّا الحرام.

والجواب بالحلّ لعلّه لأجل كون نوع ما في يد العمّال من الخراج والمقاسمة

١ـ راجع ٢/ ٣٤٩ وما بعدها من الكتاب.

٢ـ راجع ٢/ ٣٦١ من الكتاب.

٣ـ راجع ٢/ ٣٥٧ من الكتاب.

والزكاة، ممّا أخذها السلطان بدعوى ولايته الشرعيّة حلالاً أخذه وشراؤه وكان الزارع المأخوذ منه فارغ الذمّة منها شرعاً كما يأتي الكلام فيه.

فحينئذٍ يكون يد العامل الذي لا شغل له إلاّ عمل السلطان على الجوائز والأموال الأُخر كيد التاجر الذي لا شغل له إلاّ التجارة وإن علم أنّ في تجارة هذا وما في يد ذاك محرّماً، فكما أنّ يد التاجر كاشفة عن ملكيّته ومعتبرة لدى العقلاء والمتشرعة كذلك يد العامل على الأموال التي تحت استيلائه كاشفة عن كونها مأخوذة خراجاً ومقاسمة ونحوهما لا ظلماً وعدواناً، فهذه اليد معتبرة لدى العقلاء والمتشرعة بعد حلّية ما ذكر وإن علم إجمالاً أنّ في جملة الأموال التي تحت يدهم مالاً مغصوباً.

فلا يبعد أن تكون الروايات الواردة في حلّ الجوائز موافقة للقاعدة بعد البناء على حلّية الخراج ونحوه وجواز أخذها وشرائها من السلاطين وعمّالهم.

ولو نوقش في كاشفيّتها عن كون المأخوذ خراجاً ونحوه فلا أقلّ من اعتبارها لدى العقلاء وعدم الاعتناء بكونه مأخوذاً ظلماً وعدواناً.

وإن شئت قلت: كما أنّ ما في يد عامل الصدقات من قبل السلطان العادل يعامل معه معاملة ملكيّته الأعم من الملكيّة الشخصيّة والسلطنة على جهة الولاية فيشتري العقلاء والمتشرّعة منه ما في يده وإن علم أنّ ما في جملة الأموال التي تحت يده حراماً ولا يعتنى باحتمال كون المحرم هذا المبيع، كذلك في المقام بعد الفرض المتقدّم.

وبعبارة أُخرى: إنّ وجه التوقّف عن الأخذ والمعاملة معه إمّا احتمال كونه من مال الصدقة فالمفروض أنّه أجاز وليّ الأمر الحقيقي لذلك، أو العلم الإجمالي باشتمال ما في يده على المظلمة فقد عرفت عدم اعتناء العقلاء بذلك في الأشباه والنظائر.

وإن أبيت عن كلّ ما ذكر فلا ينبغي الإشكال في أنّ الروايات الواردة في الباب على كثرتها لا تدلّ على الحلّ في غير المورد المتقدّم، أي مورد العلم الإجمالي بأنّ في أموال العامل محرّماً واحتمل كون المأخوذ منه.

وأمّا سائر الصور الأربع وكذا الصورة التي تعرّض لها الشيخ الأنصاري في ذيل الصورة الثانية [1] فلا دلالة لها عليه.

لأنّ قوله: «جوائز السلطان لا بأس به» [2]، وقوله: أمرّ بالعامل فيجيزني بالدراهم آخذها ؟قال:«نعم»، قلت:وأحجّ بها ؟قال: «نعم» [3]، ونحوهما [4]، منصرفة إلى ما هو المعمول المتعارف المعهود من جائزة السلاطين وعمّالهم من غير علمهم بأنّها محرّمة أو فيها محرّم، بل من غير العلم بأنّ هذا أو ذاك محرّم.

وبالجملة ليست الروايات بصدد تحليل مال الغير على الآخذ بمجرّد كون المأخوذ منه سلطاناً أو عاملاً له.

وإن شئت قلت: إنّ الروايات بصدد بيان جواز أخذ جائزتهم، لا تحليل المحرّم المعلوم بالتفصيل أو الإجمال، فلا إطلاق لها من هذه الجهة.

نعم، لمّا كانت الصورة الثانية كالملازم لجوائزهم، بمعنى أنّ العلم بكون بعض أموالهم محرّماً حاصل لنوع الناس، فلا محالة تكون هذه الصورة مشمولة للحكم.

١ـ المكاسب للشيخ الأعظم:٦٨.

٢ـ راجع الوسائل ١٢/ ١٦٠، كتاب التجارة، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٦، ولكن فيه:«لا بأس بجوائز السلطان» ولعلّ المؤلّف ـ قدّس سرّه ـ نقل بالمعنى.

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٥٦، كتاب التجارة، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢؛ والتهذيب ٦/ ٣٣٨، كتاب المكاسب، اخبار جوائز العمّال، الحديث ٦٣.

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٣.

وتشهد لما ذكرناه روايات:

منها: صحيحة معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ أشتري من العامل الشيء وأنا أعلم أنّه يظلم؟ قال: «اشتر منه»[1].

وقريب منها رواية عبد الرحمان بن أبي عبد الله عنه ـ عليه السّلام ـ[2].

ومنها: موثّقة إسحاق بن عمّار، قال: سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم؟ قال: «يشتري منه ما لم يعلم أنّه ظلم فيه أحداً»[3].

وهي كالنصّ فيما ذكرناه، فإنّه استثنى فيها صورة العلم تفصيلاً أو إجمالاً بأنّ فيه الحرام.

ومنها: صحيحة أبي عبيدة عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ، قال: سألته عن الرجل منّا يشتري من السلطان من إبل الصدقة وغنم الصدقة وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم؟ قال: فقال: «ما الإبل إلاّ مثل الحنطة والشعير وغير ذلك؛ لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه»[4].

وليس المراد بقوله ذلك العلم التفصيلي وتجويز شراء ما علم إجمالاً أنّ فيه حراماً، بل المراد به ما هو المتعارف من شراء الصدقات، حيث لا يعلم بأنّ في مورد الشراء محرّماً وإن علم بأنّ في أموال العامل محرّماً. ويمكن أن يكون «بعينه» تأكيداً للحرام فيعمّ العلم الإجمالي أيضاً.

وبالجملة ليس المراد تجويز شراء أموال المظلوم إلاّ إذا علم تفصيلاً وهو واضح.

١ـ الوسائل ١٢/ ١٦١، كتاب التجارة، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٦٣، كتاب التجارة، الباب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

٤ـ الوسائل ١٢/ ١٦٢، كتاب التجارة، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

منافاة بعض روايات أُخر لما ذكرناه بحسب الظاهر

نعم، هنا روايات ربّما يتوهّم تنافيها لما ذكرناه ومعارضتها لتلك الروايات:

منها: صحيحة أبي بصير، قال: سألت أحدهما عن شراء الخيانة والسرقة؟ قال: لا ،إلاّ أن يكون قد اختلط معه غيره، فأمّا السرقة بعينها فلا، إلاّ أن يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك»[١].

ومنها: موثّقة سماعة، قال: سألته عن شراء الخيانة والسرقة؟ فقال: «إذا عرفت أنّه كذلك فلا ، إلاّ أن يكون شيئاً اشتريته من العامل»[٢].

وقريب منها رواية أحمد بن محمّد بن عيسى في نوادره، عن أبيه[٣]، عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ ، حيث دلّت على جواز شراء الخيانة والسرقة المعروفة بعينها من السلطان وعمّاله.

وأنت خبير بأنّ في الصحيحة احتمالات:

أحدها: أن يراد بـا لمسروق من متاع السلطان ما كان لشخصه، ولعلّ نفي البأس لكونه ناصباً،وقد ورد فيه: خذ ماله أينما وجدت[٤].

وعلى هذا الاحتمال لا تنافي بينها وبين ما تقدّمت، لكنّه بعيد عن مذاق الشارع، سيّما بالنسبة إلى السلطان الذي تقتضي التقية المداراة معه للمصالح العامّة ويكون في تركها مظنّة الفتن العظيمة.والظاهر أنّ سيرة الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ

١ـ الوسائل١٢/ ٢٤٩، كتاب التجارة، الباب ١ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٤.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٦.

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٦٢، كتاب التجارة، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٤ـ راجع الوسائل ٦/ ٣٤٠،كتاب الخمس، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

المعاملة معهم في أملاكهم وأموالهم معاملة الملاّك.

ولا ينافي ذلك أن يكون الحكم الأوّلي هدر دمهم ومالهم، كما أنّ الزواج معهم أيضاً صحيح واقعاً في دار التقيّة لأنّ أحكامها واقع ثانويّ.

ثانيها: أن يراد به ما سرق من السلطان بما هو سلطان، أي يجوز شراء ما سرق من بيت المال، باعتبار أنّ بيت المال من المسلمين وليس للسلطان الجائر ولاية عليه.

وهو أيضاً بعيد، لما تقدّم في الوجه الأوّل.

ثالثها: أن يراد به متاع السلطان المسروق من الناس والمأخوذ منهم خيانة، فيراد تجويز شراء المسروق إذا كان السلطان وعمّاله سارقاً، فيراد به التفصيل بين السلطان الجائر وغيره فأجاز شراء مال المظلوم سرقة من السلطان لا من غيره.

وهو أبعد الوجوه، بل ينبغي القطع بفساده، لمخالفته للقواعد المحكمة العقليّة والشرعيّة وللأخبار المتقدّمة ولظاهر الرواية.

رابعها: أن يراد بمتاع السلطان ما أخذه بعنوان السلطنة الشرعيّة من الخراج وغيره خيانة على الإسلام وعلى أئمّة الحقّ الولاة للأمر، ولا بأس بتسمية هذا سرقة.

وهو أقرب الاحتمالات من حيث موافقته للعقل ولسائر الروايات ولسيرة الأئمّة وأصحابهم، فلابدّ من حملها عليه وإن لا يخلو من مخالفة ظاهر.

ولو نوقش فيه فلا أقلّ من عدم ظهورها في الاحتمال الثالث حتّى يتوهّم مخالفتها لما تقدّم.

وعليه تحمل الروايتان الأُخريان، فيراد من شيء اشتريته من العامل هو مايكون العامل بما هو عامل كفيلاً لبيعه.

وأمّا احتمال تجويز شراء المال المسروق من الناس إن كان السارق عاملاً

فينبغي القطع بفساده، فلا يراد بتلك الروايات إثبات مزيّة للسلطان أو العامل زائدةً على تجويز الشراء من بيت المال منهم.

بل لا أظنّ ممّا وردت في الروايات السابقة من تحليل جوائز السلطان وعمّاله وإن علم أنّهم يظلمون الناس ويأخذون منهم زائداً عن الحقّ المقرّر عليهم إرادة إثبات مزيّة لهم على ولاة الحقّ. بل الظاهر أنّه أُريد بها تجويز الأخذ منهم على نحو الأخذ من الوالي العادل، لا إثبات الجواز فيما لا يجوز لو كان المعطي السلطان العادل وعمّاله.

ولهذا قلنا: إنّ تلك الروايات موافقة للقواعد بعد جواز شراء الصدقات والخرائج. وعليه يلحق به كلّ مورد يكون من قبيل المقام، لا لإلغاء الخصوصيّة من الروايات، فإنّه ممنوع، بل لاقتضاء القواعد ذلك.

ثمّ بما ذكرناه في مفاد الروايات يتّضح عدم معارضتها لرواية الاحتجاج المتقدّمة الواردة في بعض وكلاء الوقف المستحلّ لما في يده وفيها: «الجواب: إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما في يده فكل طعامه وأقبل برّه وإلاّ فلا» [1]. فإنّ موردها وهو عدم ممرّ يحل لنا الأخذ منه غير مورد الروايات، حيث كان في أيديهم من الصدقات والخرائج وهي حلال لنا.

٣ـ فيما يعلم تفصيلاً بحرمة ما يأخذه

ومنها: أن يعلم تفصيلاً حرمة ما يأخذه. فحينئذٍ تارة يعلم بإمكان ردّه إلى مالكه أو من بحكمه، وأُخرى يعلم بعدم إمكانه، وثالثة يشكّ في ذلك. وعلى التقادير قد يعلم برضا مالكه بأخذه، وقد يعلم بعدم رضاه، وقد يشكّ فيه. وعلى

١ـ الوسائل ١٢/ ١٦٠، كتاب التجارة، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.

التقادير قد يحصل العلم بالحرمة قبل وقوعه في يده، وقد يحصل بعده.

الإشارة إلى مفاد الأدلّة الاجتهادية وحدود دلالتها

وقبل التعرّض لحال الصور لا بأس بالإشارة إلى مفاد الأدلّة الاجتهادية وحدود دلالتها:

فنقول: منها: موثقة سماعة عن أبي عبد الله -عليه السّلام- في حديث أنّ رسول الله ﷺ قال: «من كانت عنده أمانة فليؤدّها إلى من ائتمنه عليها، فإنّه لا يحلّ دم امرئ مسلم ولا ماله إلاّ بطيبة نفس منه»[1].

والظاهر من نفي الحلّية في مقابل الحلّية بطيب نفسه هي الواقعيّة، لا الأعم منها ومن الظاهريّة حتّى يقال[2] باستفادة حكمين منها: أحدهما: نفي الحلّ الواقعي وإثباته لدى طيب نفسه، وثانيهما: نفي الحلّية الظاهريّة الذي بمنزلة جعل الاحتياط عند الشكّ في طيب نفسه، فكأنّه قال: لا يحلّ ماله مطلقاً واقعاً وظاهراً إلاّ مع طيب نفسه فيحلّ معه واقعاً، فيكون الاستثناء من قسم من المستثنى منه.

فإنّ هذا الاحتمال مخالف للظاهر وموجب للتفكيك بين الصدر والذيل وأن لا يمتنع الجمع بينهما بجعل واحد.

وعلى ما استظهرناه ربّما يقال بجواز التصرّف في أموال المسلم مع الشكّ في رضاه لو لم يحرز عدم رضاه بالأصل، وهو مخالف فتوى العلماء وسيرة العرف على

١ـ الفقيه ٤/ ٩٢، كتاب الديات، باب تحريم الدماء والأموال بغير حقّها...، الحديث ٥١٥١؛ وعنه في الوسائل ٣/ ٤٢٤، كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١.

٢ـ راجع حاشية العلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي على المكاسب: ١٧٨، في حكم جوائز السلطان....

ما حكي وادعي[١] وهو غير بعيد. ويمكن الاستشهاد له بموثقة أبي بصير في باب حرمة سبّ المؤمن عن أبي جعفر -عليه السّلام-، قال: «قال رسول الله ﷺ: سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه معصية، وحرمة ماله كحرمة دمه»[٢].

بدعوى كونه بصدد بيان الكيفيّة في حرمة المال لا أصل الحرمة، بدليل تغيير أُسلوب البيان فيها، ومقتضى إطلاق التشبيه وجوب الاحتياط لدى الشكّ كما وجب في الدم، ولذا اشتهر بينهم وجوبه فيه كما يجب في الدم.

وربما يقال: إنّ الظاهر عرفاً في مثل المورد الذي جعل الطيب سبباً لجواز التصرّف هو عدم جوازه إلاّ بإحراز السبب وقيام الحجّة[٣].

وفيه: أنّ الظاهر أنّه بصدد بيان الحكم الواقعي في المستثنى والمستثنى منه.

فإن أُريد بما ذكر أنّ الإحراز غاية للحكم الواقعي فمع كونه خلاف ظاهر استثناء عنوان الطيب الظاهر في الواقعي منه لا إحرازه كما في جميع العناوين المأخوذة في الأحكام، يلزم الالتزام بحرمة التصرّف واقعاً مع طيب نفس صاحب المال واقعاً مالم يحرز، وهو كما ترى، ولا أظنّ التزامهم به.

وإن جعل إحراز الطيب استثناء من الحكم الظاهري فلا حكم ظاهري مجعول إلاّ أن يجعل نفي الحلّ أعمّ من الظاهريّ والواقعيّ والاستثناء لخصوص الظاهري.

أو قيل بعموم المستثنى والمستثنى منه، فيراد منه لا يحلّ المال واقعاً وظاهراً إلاّ مع طيب نفسه واقعاً فيحلّ واقعاً، وإلاّ مع إحرازه فيحلّ ظاهراً.

١ـ نفس المصدر، ص ١٨٢.

٢ـ الوسائل ٨/ ٦١٠، كتاب الحجّ، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

٣ـ راجع حاشية العلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي على المكاسب: ١٨٢، في حكم جوائز السلطان....

وكلّ ذلك تعسّفات لا ينبغي التقوّل بها.

ثمّ الظاهر أنّ انتساب عدم الحلّ إلى ذات المال مبني على ادعاء وتنزيل، كما في الأشباه والنظائر على ما هو التحقيق، لا على حذف المضاف كما قيل[1]، فيكون مقتضى إطلاق التنزيل ونفي حلّية الذات نفي حلّية مطلق التصرّفات.

ودعوى الانصراف إلى التصرّفات الراجعة إلى نفع المتصرّف لا ما يرجع إلى نفع صاحب المال[2]، غير وجيهة، بل الظاهر منه تحديد حمى المالكيّة وتثبيت سلطنة المالك والمنع عن دخالة الغير في سلطانه، فلا وجه لدعوى الانصراف عن التصرّف النافع له برغم أنفه المخالف لسلطنته، من غير فرق بين كون منعه لذلك لغرض عقلائي أو لا.

وأبعد منها دعوى كونه القدر المتيقّن منه، خصوصاً مع عدم عموم لفظي إلّا باعتبار حذف المتعلّق الراجع في تشخيصه إلى العرف[3].

فإنّ القدر المتيقّن لا يضرّ بالإطلاق، وإلّا لما سلم إطلاق في الفقه، وحذف المتعلّق ممنوع كما أشرنا إليه.

وبالجملة دعوى عدم حلّية الذات إنّما تحسن إذا كان جميع التصرّفات غير حلال، أو نزل حلالها منزلة العدم، وهو يحتاج إلى دلالة.

نعم، يمكن دعوى الانصراف عن مورد لم يكن في نفس المالك رضاً ولا كراهة فعلاً ولو ارتكازاً إذا كان التصرّف لمجرد الإيصال إليه.

بل يمكن الاستيناس للحكم في هذه الصورة بل وصورة الشكّ في الرضا بأخبار اللقطة، إذ إطلاقها يقتضي جواز الالتقاط مع الشكّ في رضا صاحبه ومع العلم بخلوّ نفسه من الطرفين.

---

١ ، ٢ و٣ـ راجع حاشية العلّامة الميرزا محمد تقي الشيرازي على المكاسب: ١٨٣.

نعم، الظاهر عدم إطلاقها لحال العلم بعدم الرضا.

فأدلّة حرمة التصرّف وكذا دليل جعل الاحتياط في الأموال مع الشكّ على فرض وجوده منصرفة عن مثل المقام، فعليه يجوز أخذ المال للردّ إلى صاحبه مع العلم بخلوّ ذهنه ومع الشكّ في رضاه.

ثمّ الظاهر من طيب نفسه هو الفعلي منه ولو بنحو الارتكاز والاختزان في النفس وإن كان غافلاً عنه، فلا يعتبر الالتفات إلى طيب نفسه، بل يكفي ما هو المخزون فيها.

كما لا يكفي التقديري منه مع عدم تحقّقه فعلاً، وإلاّ لزم الالتزام بجواز التصرّف مع كراهته الفعليّة إذا أحرز أنّه على تقدير التفاته بجهة كعلمه وورعه يصير راضياً وتطيب نفسه به، وهو كما ترى.

ثمّ إنّ الكلام في هذه الرواية جار في سائر ما بمضمونها أو قريب منها.

حكم الصور المتصورة من العلم برضا صاحبه أو العلم بعدمه أو الشك فيه

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى حال الصور المتقدّمة من حيث الحكم التكليفيّ والوضعيّ.

فنقول: أمّا لو علم برضا صاحب المال فلا إشكال في جوازه في جميع الموارد.

كما لو علم عدم رضاه ولو بأخذه وردّه إليه فلا ينبغي أيضاً التأمّل في حرمته، لإطلاق الأدلّة ،سواء كان عدم الرضا أو المنع بجهة عقلائي أم لا. ودعوى الانصراف وعدم الإطلاق قد عرفت ما فيهما.

وقد يقال [١] بتعارض الرواية مع نحو قوله عون الضعيف صدقة، كموثقة السكوني عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ: «عونك الضعيف من أفضل الصدقات» [٢].

بدعوى أنّ أخذ المال من الغاصب والردّ إلى صاحبه من العون عليه.

ومع نحو قوله: «كلّ معروف صدقة»، كما في صحيحة معاوية بن وهب [٣]. فإنّ ذلك معروف فيكون مستحباً كالصدقة.

بل مع نحو قوله: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ [٤]. فإنّ ما ذكر إحسان على صاحبه.

فمع عدم رضاه أو منعه يمكن أن يقال بسقوطهما بالتعارض والرجوع إلى أصالة الحلّ، بل يمكن أن يقال بحكومتها عليها. نعم، لو كان المنع لغرض عقلائي فالظاهر عدم جوازه، لعدم صدق الإحسان و نحوه، أو مع صدقه يكون مشوباً بالإساءة فيقدّم جانب الحرمة [٥].

وفيه ـ مضافاً إلى أنّ سنخ تلك الروايات الواردة في المستحبّات لا إطلاق لها حتّى يزاحم المحرّمات ـ أنّ التصرّف في مال الغير بلا إذنه أو مع منعه ظلم عليه لا إعانة و إحسان، ومنكر لا معروف، فيكون خارجاً عن مفادها موضوعاً. ولو سلّم فلا شبهة في انصرافها عن مثل المورد، فلا وجه للتعارض بينها و بين ما تقدّم.

بل لقائل أن يقول: إنّ تنزيل العون والمعروف منزلة الصدقة يستشعر منه عدم جواز التصرّف بغير إذن صاحبه، كما أنّ الصدقة لا تصحّ ولا تجوز بجهة

١ـ راجع حاشية العلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي على المكاسب: ١٨١.

٢ـ الوسائل ١١/ ١٠٨، كتاب الجهاد، الباب ٥٩ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٢.

٣ـ الوسائل ١١/ ٥٢١، كتاب الأمر بالمعروف، الباب ١ من أبواب فعل المعروف، الحديث ٢.

٤ـ سورة التوبة (٩)، الآية ٩١.

٥ـ راجع حاشية العلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي على المكاسب: ١٨١ و١٨٣.

محرّمة. فكما لا تجوز الصدقة بمال الغير أو بماله إذا تعلّق به حقّ الغير كذلك لا يجوز العون والإحسان مع كون مورده التصرّف في مال الغير بلا إذنه أو مع منعه.

نعم، قد عرفت جواز الأخذ لمجرد الإيصال إلى صاحبه في مورد خلوّ ذهنه عن الرضا والكراهة ولو ارتكازاً، وإن لا يجوز سائر التصرّفات لتعليقها على طيب نفسه الظاهر في الفعلية. وكذا يجوز في مورد الشكّ في طيب نفسه، لكونه من الشبهة المصداقيّة للأدلة، ولانصراف دليل جعل الاحتياط في مورد الشكّ عنه على فرض وجود دليل لفظي كما أشرنا إليه [1]. ولو كان الحكم إجماعيّاً يكون المتيقّن منه غير المورد.

بيان حال استصحاب الحكم التكليفي إذا شكّ في رضاه

هذا إذا لم يلحق مورد الشكّ في عدم الرضا بالعلم به بالأصل، فلابدّ من بيان حال الاستصحاب ومورد جريانه ولا جريانه.

فنقول مقدّمة: إنّ المحتمل في قوله: «لا يحلّ مال امرئ مسلم إلاّ بطيبة نفس منه» [2] أن يكون بصدد بيان حكم المستثنى، أي الحلّية مع الطيب، فيكون المراد من قوله: «لا يحلّ ماله إلاّ بالطيب» أنّه لا يتحقق الحلّ إلاّ بالطيب الذي سببه، ومع فقده ينتفي المسبّب، لا بصدد جعل عدم الحلّ على موضوعه. فحاصل المراد أنّ الحلّ مسبّب عن الطيب وينتفي بانتفائه، وهو أمر عقلي لا مجعول شرعي.

١ـ راجع ٢/ ٣٨٥و ٣٨٦ من الكتاب.

٢ـ راجع الوسائل٣/ ٤٢٤، كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١. وتمام الحديث في ١٩/ ٣، كتاب القصاص، الباب ١ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٣؛ وكذا عوالي اللآلي ٣/ ٤٧٣، باب الغصب.

وأن يكون بصدد بيان حكم المستثنى منه، أي جعل عدم الحلّ مع فقد الطيب.

وأن يكون بصدد بيان حكمهما فيكون المجعول عدم الحلّ مع فقد طيب نفسه والحل مع تحقّقه. وتظهر الثمرة عند الشكّ في بعض الموارد.

ثمّ إنّ قوله: «لا يحلّ» يمكن أن يكون بصدد بيان مجعوليّة هذا الأمر العدمي بنفسه وإن فرض استلزامه للحرمة. ويمكن أن يكون كناية عن مجعوليّة الحرمة، نظير قوله: «إنّ الخبر الكذائي لا يوافق القرآن»، أو «إنّ فلاناً لا يوافق الفلان في كذا»، حيث يراد به المخالفة، وقوله: «فلان لا يرضى بذلك»، ويراد به كراهته لانفي رضاه، وهو الأظهر.

والأظهر أنّها بصدد بيان حكم المستثنى منه، كما يظهر من صدرها، أي قوله: «فإنّ دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم...» [1]، أو بصدد بيان الجملتين لا بيان خصوص المستثنى.

ثمّ إنّه على القول بجعل السببيّة في مثل المقام [2]، أي جعل سببيّة الطيب للحلّ، أو عدمه لعدمه، لا يفيد الاستصحاب على جميع الاحتمالات، لأنّ نفي المسبّب بنفي سببه عقلي وإن كان جعل السببيّة شرعيّاً، كما أنّ ترتّب المسبب على سببه عقلي لا شرعي.

فلو قلنا بجعل سببيّة الطيب للحلّ فاستصحاب عدم الطيب لنفي الحلّ عقلي، بل نفي الحلّ على الفرض الأوّل ممّا تقدّم عبارة عن سلب الحكم الشرعي، لا إثبات الحكم أي عدم الحلّ. فإثباته بهذا السلب أيضاً عقلي، ولو أغمض عنه

١ـ الوسائل ١٩/ ٣، كتاب القصاص، الباب ١ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٣.

٢ـ راجع حاشية العلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي على المكاسب: ١٨٠.

فإثبات الحرمة بسلب الحلّ أيضاً عقلي.

وأمّا على القول بجعل المسبّب عقيب السبب في مثل المقام، فإثبات المسبّب باستصحاب سببه لا مانع منه، وأمّا نفيه بنفيه لا يخلو من كلام.

هذا على الاحتمال الأوّل، وأمّا على غيره فإن قلنا بجعل المسبّب عقيب السبّب فلا إشكال في أنّ استصحاب عدم الطيب لعدم الحلّ غير مثبت وإن كان إثبات الحرمة به مثبت، إلاّ أن يكون المجعول حرمة التصرّف.

فالأصل إنّما يجري إن كان المجعول المسبّب عقيب السبب وقلنا بأنّه الحرمة عقيب عدم طيب نفسه.

ثمّ إنّ جريان الاستصحاب موقوف على إحراز موضوع الدليل الاجتهادي به، وهو إنّما يحرز وينقّح إذا كان الموضوع بقيوده مجرى الأصل.

ففي المقام موضوع عدم الحلّ أي الحرمة مال امرئ مسلم بلا طيب نفسه، فلابدّ من تنقيحه بالأصل حتّى يترتّب عليه الحكم، فإن كان ذلك بقيوده مسبوقاً بالتحقّق يجري الأصل.

فلو علم أنّ صاحب المال الكذائي كان لا يطيب بالتصرّف فيه وشكّ في تبديله يستصحب ويحكم بالحرمة من غير فرق بين اعتبار طيبه سابقاً أو لا.

كما لو كان صاحب المال غير بالغ واحتمل عند بلوغه حصول طيب نفسه، فاستصحاب عدم طيب نفسه قبل البلوغ كافٍ لإثبات الحرمة حال البلوغ، لكفاية كون الموضوع ذا أثر حال الشكّ.

إلاّ أن يناقش في المثال بأنّ موضوع الحكم هو امرؤ كذا وهو رجل بالغ، وبإلغاء الخصوصيّة تدخل المرأة فيه، لا غير البالغ، فيأتي فيه الإشكال الذي في الفرض الآتي. فتدبّر.

وأمّا إن علم بعدم طيب نفسه قبل انتقال المال إليه فاستصحاب عدم طيب نفس صاحب المال الذي هو موضوع الحكم لا يجري، لعدم الحالة السابقة اليقينية للمستصحب، وما هو مسبوق بالتيقن هو عدم طيب نفسه بهذا المال لابما هو مضاف إليه، وهو مع قطع الإضافة ليس موضوعاً للحكم، وإثبات الإضافة بعد الجرّ إلى زمان الملكيّة عقليّ وليس الموضوع مركّباً بل بسيط مقيّد.

وبهذا يظهر عدم جريان استصحاب عدم الطيب بعدم المغصوب منه أو بعدم المغصوب، فتدبّر.

بيان حال استصحاب الحكم الوضعي إذاشكّ في رضاه

هذا حال الحكم التكليفي، وأمّا الوضعي منه فنقول: إنّ الأخذ إمّاأن يكون بعد العلم بالحرمة أو قبله، وعلى التقديرين قد يكون مع العلم برضاه، وقد يكون مع العلم بعدمه، أو مع العلم بخلوّ ذهنه منهما، أو مع الشكّ في رضاه وعدمه، أو خلوّ ذهنه وعدمه.

وعلى أيّ تقديرتارة يكون الأخذ بإكراه واضطرار تقيّة، وتارة يكون باختيار.

فإذا كان بعد العلم به ومع الاختيار فالضمان وإن لم يثبت ظاهراً لكن ثبوته واقعاً تابع لعدم رضاه واقعاً، كما أنّ عدمه تابع لرضاه واقعاً، ولا دخل للعلم والجهل فيهما، فمع العلم برضاه جاز الأخذ ظاهراً لكنّه موجب لضمان اليد، ومع العلم بعدمه لا يجوز ظاهراً ومتجرّ فيه وإن لم يضمن واقعاً، وفي صورة الشكّ أيضاً يكون الضمان الواقعي تابعاً لعدم رضاه.

نعم، مع إحراز عدم طيب نفسه بالأصل كما في بعض الصور يحكم بضمانه، ومع عدم جريانه فالحكم به تابع لمقدار دلالة دليل الاحتياط في الأموال، فإن دلّ على لزومه في الحكم الوضعي أيضاً يحكم بالضمان احتياطاً، وإن قلنا

باختصاص دليله بالتكليف وعدم دليل على الوضعي كما لا يبعد فلا يحكم به، لكون الشبهة مصداقيّة لأدلّته.

ومع العلم بعدم كراهته ورضاه فعلاً لو أخذه بقصد الردّ إليه يكون محسناً ولا ضمان عليه.

نعم، هنا كلام وهو أنّ نفي السبيل عن المحسن هل يختص بمن كان محسناً فعلاً وفاعلاً، أو بمن كان محسناً فعلاً، أو بمن كان محسناً فاعلاً وإن لم يكن كذلك واقعاً؟

فمن أخذ ضالّة ليردّها إلى شخص بتخيّل أنّه صاحبها وكان غيره لم يضمن على الأخير دون غيره، ومن أخذها ليردها إلى شخص بتخيّل أنّه غير صاحبها وكان صاحبها فتلف قبل الرد لم يضمن على الثاني.

مقتضى الاشتقاق وإن كان الاختصاص بالثاني لكن مقتضى المناسبة بين الحكم والموضوع الاختصاص بالثالث.

حكم ما إذا كان الآخذ مكرهاً أو مضطراً

ولو كان مكرهاً أو مضطرّاً لأجل التقيّة في أخذه فمع رضاه لا إشكال فيه، ومع عدمه يمكن أن يقال: إنّ الأخذ الإكراهي والاضطراري كلا أخذ بمقتضى دليل الرفع، الرافع لذات ما أكرهوا عليه وما اضطرّوا إليه، ومقتضى رفع الذات رفع جميع آثاره وضعاً وتكليفاً، وهو حاكم على دليل ضمان اليد والإتلاف، لأنّ موضوعهما الأخذ والاستيلاء والإتلاف، ودليل الرفع يرفعهما ويجعلهما بمنزلة العدم.

نعم، لابدّ للآخذ من ارتكاب ما هو أقلّ محذوراً، فيقصد الردّ إلى صاحبه، ومع قصد التملّك يضمن، وكذا مع عدم قصد ردّه إليه، لإطلاق دليل اليد.

ودعوى عدم إطلاقه [١] غير وجيهة، كدعوى أنّ الأخذ بمنزلة عدمه [٢] مطلقاً، فإنّه لا يضطرّ إلى أخذه بلا قصد ردّه ولا يكره عليه كذلك، بل هو مضطرّ إلى مهملة الأخذ لا مطلقه ولا قسم خاصّ منه.

إن قلت: إنّ دليل الرفع ينفي ما يضطرّ إليه وهو لا يضطرّ إلى الأخذ بلاضمان، ومقتضاه نفي الحكم التكليفي لا الوضعي.

قلت: لا يعقل تقييد الموضوع بحكمه، فالرفع إنّما يتعلّق بالأخذ الذي هو موضوع ضمان اليد لا بالأخذ الضماني. وبعبارة أخرى: إنّ موضوع الضمان هو الأخذ والاستيلاء ولا يعقل أن يكون الأخذ الضماني، ودليل الرفع يرفع الموضوع.

إن قلت: لازم ذلك عدم الضمان في الأكل في المخمصة وهم لا يلتزمون به.

قلت: فرق بين المقامين، فإنّ في المخمصة لا يضطرّ إلاّ إلى سدّ الرمق وهو يحصل بنفس المال، لا بمال الغير، ولا بالمال المجّان. وفي المقام يضطرّ إلى أخذ مال الغير، لا أخذ ذات المال وهو مرفوع، تأمّل. مع أنّ مقتضى امتنانيّة دليل الرفع عدم المجانيّة في الأكل، وأمّا في المقام فلمّا كان الضمان على الجائر لا يكون نفي الضمان عن الآخذ منافياً للامتنان.

هذا كلّه إذا كان الأخذ بعد العلم بالحرمة، وأمّا إذا كان قبله فلا يخلو إمّا أن يكون شاكّاً ملتفتاً أو غافلاً، أو قاطعاً بأنّه مال الجائر.

فعلى الأوّل إمّا أن يكون يد الجائر معتبرة عنده وأمارة على ملكيّته أو لا.

فعلى الثاني يستصحب عدم طيب نفس صاحب المال إن كان المال مسبوقاً بكونه للغير مع عدم طيب نفسه، بأن يكون هذا المعنى الموضوع للحكم بجميع قيوده مسبوقاً باليقين، وأمّا إذا كان بعض قيوده مسبوقاً به وبعض آخر حاصلاً

---

١ و٢ ـ راجع منية الطالب ١/ ٢٢ و٢٣، في حكم أخذ المال ممّن لا يبالي بالحرام.

بالوجدان فلا يجري الأصل ولا يحرز به الربط، لكونه مثبتاً.

وهذا نظير ما لو كـان موضوع جواز التقليد الفقيه إذا كـان عادلاً أو الفقيه العادل، فإنّه إذا كان الموضوع مسبوقاً باليقين بقيوده يجري الاستصحاب، بخلاف ما لوكان فقاهته مسبوقة بالتحقّق دون عدالته وكانت عدالته محرزة بالوجدان حال الشكّ في فقـاهته، فـإنّ إجراء استصحـاب كونـه فقيهاً لإحـراز موضـوع الدليـل بالأصل والـوجدان غير صحيح، لعدم إثبـات الكون الرابط أو التـوصيف به إلاّ بالأصل المثبت.

نعم، لو كان الموضوع مركباً، كأن دلّ الدليل على أنّ التقليد يصحّ من رجل عالم وعادل، يمكن إحرازه بالأصل والوجدان وإن لا يخلو من كلام.

والمقام من قبيـل الأوّل، فلا يجري الأصل، وفي صورة عدم جـريانه لا يجوز الأخذ مـع الاختيار إلاّ لـلإيصال إلى صاحبـه مع الإمكـان ولإجراء حكـم مجهول المالك مع عدمه. ومع الاضطرار والإكراه يأتي فيه الكلام المتقدّم.

وأمّا مع القطع بكونـه مال الجائر، أو الغفلة أو الالتفات وبنـائه على اعتبار يده وأخذه بعنوان التملّك فيقع الكلام فيه في مقامين:

أحدهما: في أنّه هل يكون الأخذ بنيّة التملّـك مع الجهل بكونه للغير موجباً للضمان أو لا؟

الثاني: بناء على الضمان هل يبقى حكمه مع نيّة الحفظ بعد العلم بالحال أو لا؟

هل الأخذ بنيّة التملّك مع الجهل موجب للضمان أم لا؟

أمّا الأوّل فعن الشهيد والطباطبائي عدم الضمان مع الجهل [1].

---

١ ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٧٠.

واستدلّ الأوّل بأنّ يده يد أمانة فيستصحب[١].

ولعلّ مراده أنّه بحكم الأمانة في عدم الضمان، ولعلّ موضوع كلامه هو القسم الشائع من المأخوذ، وهو مورد جهله بأنّه مال الغير مع الالتفات والاتّكال على يده، لا مطلق الجهل.

ولعلّ وجهه أنّه مع الاتّكال بالأمارة الشرعيّة في الأخذ بعنوان التملّك يرفع الضمان، ويكون حاله حال الأمانة، بتخيّل أنّ الأمر بالعمل بالأمارةأو الإذن به ينافي التضمين. وهو كما ترى.

ولعلّ موضوع كلامه مطلق الجهل، ووجه عدم الضمان أنّ «رفع ما لايعلمون» أعمّ من الوضعي كسائر فقراته.

وفيه: أنّ دليل جعل الاحتياط حاكم على «ما لا يعلمون»، تأمّل. مع أنّ شموله لمورد قيام الأمارة على الخلاف ومورد القطع به غير ظاهر، مضافاً إلى عدم التزام الأصحاب بذلك.

وقد يقال: إنّ دليل اليد لا يشمل مورد الجهل، لأنّ ظاهره الاختصاص بما إذا أخذ المال قهراً على المالك[٢].

وفيه ما لا يخفى، ضرورة إطلاقه لجميع أنحاء الأخذ، فالأوفق بالقواعد هو الضمان.

هل يبقى حكم الضمان مع نيّة الحفظ بعد العلم أم لا؟

المقام الثاني وينبغي تعميم البحث إلى كلّ ما كان أخذه موجباً للضمان

١ـ المسالك١/ ١٣١، كتاب التجارة، في أخذجوائز الظلمة.

٢ـ راجع منية الطالب١/ ٢٣، في حكم أخذ المال ممّن لا يبالي بالحرام.

سواء علم بالواقعة حال الأخذ أم لا.

قد يقال: إنّه إذا نوى الحفظ والردّ إلى صاحبه زال الضمان، وذلك لدخوله تحت عنوان الإحسان الموجب لعدم الضمان المخصّص لعموم على اليد في الابتداء والأثناء.

والحاصل أنّه إذا انقلبت اليد من العدوان والخيانة إلى الإحسان والأمانة ينقلب الحكم[1].

و ربّما يردّ ذلك بأنّ يد الإحسان غير مقتض للضمان وهو لا يزاحم اليد المقتضي للضمان.

وفيه: أنّ مدّعاه تخصيص دليل اليد بدليل الإحسان، وليس المقام من قبيل تزاحم المقتضي مع اللامقتضي، إذ لازمه الضمان حتى إذا كان محسناً من أوّل الأمر، وهو كما ترى.

فالجواب عن القائل بالانقلاب أنّ مقتضى دليل الإحسان هو نفي السبيل عن المحسن بما هو محسن، لا نفيه ولو عمّا يقتضي إساءته أو غير إحسانه، ومقتضى دليل اليد أنّ حدوثها على الشيء موجب للضمان مستمرّاً إلى زمان التعدية، فموجب الضمان حدوث اليد غير الإحساني فقط، وليس للاستيلاء الإحساني أثر في الضمان حتّى يرفع بدليل الإحسان.

وبعبارة أُخرى: إنّ الموجب للضمان اليد العدواني، وهي غير مرفوعة بدليل الإحسان، وما صدر عنه إحساناً ليست موجبة للضمان حتّى يرفع.

فتحصّل منه أنّ مقتضى القواعد عدم الانقلاب، ولهذا لا يلتزمون به في

١ـ راجع حاشية المكاسب للسيّد محمّد كاظم الطباطبائي: ٣٥، فيما لو علم اشتمال الجائزة على الحرام.

يد الغاصب.

يجب على الآخذ ردّ المأخوذ إلى صاحبه

وعلى أيّ تقدير يجب على الآخذ ردّ المأخوذ إلى صاحبه بعد العلم بالقضية مع العلم بعدم رضا صاحبه بقاءه عنده، بل مع الشكّ أيضاً، بدليل الاستصحاب فيما جرى فيه والاحتياط في الأموال.

ودليله في صورة عدم رضاه ـ مضافاً إلى حكم العقل وإلى أنّه ظلم وعدوان ـ إطلاق الأدلّة، فإنّ إطلاق قوله في مثل صحيحة الشحّام: «لا يحلّ دم امرئ مسلم ولا ماله إلاّ بطيبة نفسه»[1] عدم حلّ حفظه وحبسه وغيرهما وإن فرض عدم صدق التصرّف عليها، لأنّ مفادها أعمّ منه، و دعوى تقدير التصرّف قد مرّ بطلانها[2].

ولازم عدم الحلّ التخلّص عنه بأقرب ما يمكن التخلّص كالمتوسط في الأرض المغصوبة وذلك بحكم العقل.

وأمّا التشبّث بأدلّة وجوب ردّ الأمانات[3] فغير سديد، لأنّ المورد ليس من قبيل الأمانات، بل من الغصب أو نظيره، إلاّ أن يدّعى الأولويّة وهي غير ظاهرة، فالدليل عليه ما عرفت.

ويدلّ عليه في الغاصب صحيحة الحذّاء عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ ، قال: «قال رسول الله ﷺ: من اقتطع مال مؤمن غصباً بغير حقّه لم يزل الله معرضاً عنه، ماقتاً لأعماله التي يعملها من البرّ والخير، لا يثبتها في حسناته حتّى يردّ المال الذي

١ـ الوسائل ١٩/ ٣، كتاب القصاص، الباب ١ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٣.

٢ـ راجع ٢/ ٣٨٣ و ٣٨٤ من الكتاب.

٣ـ راجع حاشية المكاسب للسيّد محمّد كاظم الطباطبائي: ٣٥.

أخذه إلى صاحبه»[١]. ونحوها مرسلة رواية أخرى[٢].

وعن النبيّ ﷺ «من أخذ عصا أخيه فليردّها»[٣].

والصحيحة تدلّ على وجوب الردّ فوراً ولو كان وجوباً عقلياً للتخلّص عن غضب الله. والظاهر من الردّ الإيصال إلى صاحبه وإيقاعه تحت سلطانه ويده، و لا يكفي مجرّد التخلية بينه وبين صاحبه، وهو موافق لحكم العرف والعقلاء، بخلاف باب الوديعة، حيث إنّ ارتكاز العقلاء والمناسبات تقتضي صرف ظواهر الأدلّة لو دلّت على وجوب الردّ، كما عليه الفقهاء أيضاً[٤]. وما ذكرناه مناسب لأخذ الغاصب بأشقّ الأحوال، بل الظاهر لزوم الردّ والإيصال وإن كان ضررياً أو حرجياً، لما ذكر من أخذه بالأشقّ، ولانصراف دليلهما عنه.

وهل المأخوذ بغير عدوان وغصب وإن كان على وجه الضمان كالأخذ مع الجهل، أو الجبر يلحق بالغصب، أو بالوديعة فلا يجب إلّا التخلية؟

الأقرب إلحاقه بالغصب في وجوب إيصاله إلى صاحبه والتخلّص عنه بأقرب الطرق، لعدم حلّ الأموال إلّا بطيب نفس صاحبها. نعم، لو كان الإيصال حرجياً يمكن رفعه بدليله.

هل يجب الفحص عن المالك لو كان مجهولاً أم لا؟

ثمّ، لو كان المالك مجهولاً فهل يجب الفحص عنه أو لا؟

١ـ الوسائل ١١/ ٣٤٣، كتاب الجهاد، الباب ٧٨ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٦.

٢ـ مستدرك الوسائل ١٧/ ٨٩، كتاب الغصب، الباب ١ من أبواب الغصب، الحديث ٨.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٦.

٤ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٧٠ في حرمة ما يأخذه فيما علم تفصيلاً.

اختار الشيخ الأعظم الثاني[١]، تمسّكاً بإطلاق جملة من الروايات:

كرواية علي بن أبي حمزة، قال: كان لي صديق من كُتّاب بني أُمّية، فقال لي: استأذن لي على أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ، فاستأذنت له، فأذن له، فلمّا أن دخل سلّم وجلس، ثمّ قال: جعلت فداك إنّي كنت في ديوان هؤلاء القوم فأصبت من دنياهم مالاً كثيراً وأغمضت في مطالبه، إلى أن قال: فقال الفتى: جعلت فداك فهل لي مخرج منه؟ قال: «إن قلت لك تفعل؟» قال: أفعل. قال له: «فاخرج من جميع ما كسبت في ديوانهم ، فمن عرفت منهم رددت عليه ماله، ومن لم تعرف تصدّقت به»[٢]. الحديث.

فإنّ مقتضى إطلاقها جواز التصدّق بلا فحص. والحمل على مورد اليأس عن معرفة صاحبه كالحمل على عدم معرفته بعد الفحص خلاف الظاهر.

نعم، لا يبعد انصرافه عن مورد يعلم بالعثور عليه بالفحص، سيّما إذا علم بمعرفته بالفحص قليلاً.

وبالجملة إنّ ترك الاستفصال دليل العموم، بل ذيلها دالّ على عدم لزوم الفحص، إذ من البعيد بل غير الممكن أنّه كان تفحّص عن صاحب الأموال الكثيرة والأشخاص المتفرّقة ويئس عن معرفتهم في أشهر قلائل، مع أنّ عدم ذكره الفحص دليل العدم.

والعمدة هي ترك الاستفصال والإطلاق، وإلاّ فمن الممكن المناقشة في حجّية قول الراوي في بقائه أشهراً قلائل. والإنصاف تماميّة دلالتها لولا ضعف سندها[٣].

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٧٠ في حرمة ما يأخذه فيما علم تفصيلاً.

٢ـ الوسائل١٢/ ١٤٤، كتاب التجارة، الباب ٤٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ .

٣ـ ضعف السند بعليّ بن أبي حمزة البطائني الواقفي. و في سند الرواية أيضاً إبراهيم بن إسحاق، ◁

إلاّ أن يقال: لا معنى للإطلاق وترك الاستفصال في المقام، لأنّه قضية شخصية يحتمل علم الإمام -عليه السّلام- بالواقعة وأنّ المورد لا يجب فيه الفحص، فتدبّر.

وأمّا سائر الروايات ففي إطلاقها إشكال:

كصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله -عليه السّلام- في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عنباً أو عصيراً، فانطلق الغلام فعصر خمراً ثمّ باعه ؟ قال: «لايصلح ثمنه» إلى أن قال: ثمّ قال أبوعبد الله -عليه السّلام- : «إنّ أفضل خصال هذه التي باعها الغلام أن يتصدّق بثمنها»[1].

فإنّ الظاهر أنّه بصدد بيان أفضليّة هذه الخصلة من غيرها، فكأنّ له خصالاً معهودة هي أفضلها، لا بصدد بيان وجوب التصدّق. وكيف كان لا إطلاق فيها كما لا يخفى.

ومنه يظهر الكلام في رواية أبي أيّوب[2].

وكرواية أبي عليّ بن راشد، قال: سألت أبا الحسن -عليه السّلام- قلت: جعلت فداك اشتريت أرضاً إلى جنب ضيعتي بألفي درهم، فلمّا وفيت المال خبّرت أنّ الأرض وقف؟ فقال: «لا يجوز شراء الوقف، ولا تدخل الغلّة في مالك، وادفعها إلى من وقفت عليه». قلت: لا أعرف لها ربّاً ؟ قال: «تصدّق بغلّتها»[3].

فإنّ الظاهر من قوله: «لا أعرف لها ربّاً» أنّ من المحتمل عنده أن لا يكون

◊ وهو مشترك، ولعلّه الأحمري الذي ضعّفه جمع، راجع تنقيح المقال ٢/ ٢٦١ و١/ ١٣.

١ـ الوسائل ١٢/ ١٦٤، كتاب التجارة، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

٣ـ الوسائل ١٢/ ٢٧٠، كتاب التجارة، الباب ١٧ من أبواب عقد البيع، الحديث ١.

له ربّ رأساً وأن وقفت الأرض لمطلق الخيرات، وإلاّ كان حقّ التعبير في مجهول المالك أن يقول: لا أعرف ربّه.

والحاصل أنّ الظاهر أنّ الوقف كان مجهول المصرف لا مجهول المالك، مع أنّ في متنها أيضاً كلاماً.

وكرواية عليّ بن ميمون الصائغ، قال سألت أباعبد الله ـ عليه السلام ـ عمّا يكنس من التراب فأبيعه، فما أصنع به ؟قال:«تصدّق به؛ فإمّا لك وإمّا لأهله»[1].

فإنّ الظاهر من قوله: «إمّا لك وإمّا لأهله» أنّ كون الذرّات للغير غير معلوم، وكان نظره التخلّص من المحتمل.ويحتمل أن تكون الذرّات معرضاً عنها، ويراد بها ذكر التخيير بين التملّك و التصدّق لنفسه أوالتصدّق عن أهله، تأمّل.

وأمّا روايته الأُخرى[2] ففي معلوم المالك، فلا يمكن العمل بظاهرها.

وكيف كان ليس في الروايات ما يمكن الاستناد إليها لترك الفحص الواجب عقلاً والمؤيّد بها دلّت على وجوب الفحص في عدّة موارد. فالأقوى وجوبه عقلاً.

وقد يقال: «إنّ من بيده المال المجهول مالكه إن علم بعثوره على مالكه بالفحص يجب عليه.

ولو شكّ فيه فإمّا أن يكون التردّد بين من يقدر على إيصال المال إليه ومن لايقدر، أو بين من يقدر على الإيصال إلى كلّ منهم.وعلى الأوّل يجب الفحص إذاكان تردّده بعد العلم بكونه محصوراً بين المقدورين، وبدونه لا يجب الفحص، لأنّ خروج بعض الأطراف المعيّن من العلم الإجمالي عن مورد التكليف يوجب

١ـ الوسائل١٢/ ٤٨٥، كتاب التجارة، الباب ١٦ من أبواب الصرف، الحديث ١.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

عدم وجوب الاحتياط بالنسبة إلى البعض الآخر، بل يرجع فيها إلى أصالة البراءة، ومع سقوط التكليف فلا مقتضي للفحص».[١] انتهى.

لازم ما ذكره إجراء البراءة في الشكّ في القدرة على الإيصال ابتداء، ومبناه على ما يظهر من كلامه أنّ القدرة من القيود الشرعيّة المستكشفة بالعقل.

ويرد عليه ـ بعد الإشكال في مبناه بما قرّر في محلّه[٢] من أنّ القدرة ونحوها من الأعذار العقليّة لامتثال التكاليف، لا قيودها شرعاً أو عقلاً، وأنّ التكاليف الكلّية القانونيّة فعليات على موضوعاتها من غير تقييد بالعلم والقدرة والالتفات وغيرها، فحينئذ يجب الاحتياط عقلاً مع الشكّ في القدرة، ويجب الفحص ـ أنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو قلنا بأنّ الواجب على الغاصب ونحوه الإيصال إلى صاحب المال وجوباً شرعيّاً، وأمّا إن قلنا بعدم وجوبه شرعاً، بل ليس في المال المغصوب ونحوه إلاّ حرمة الاستيلاء على أموال الناس عدواناً وبلا حقّ وحرمة التصرّف فيها ونحوه كالحفظ والحبس، وإنّما يجب الإيصال تخلّصاً عن المحرّم المعلوم عقلاً، فلاشبهة في وجوب الفحص عقلاً ولو عند الشكّ في القدرة. ونحوه ما إذا قلنا بتكليفين: وجوب الإيصال وحرمة التصرّف والاستيلاء ونحوهما.

والإنصاف أنّه لا يمكن مساعدةالقائل المدقق التقيّ في المبنى ولا البناء.

هل يتعيّن على الغاصب الفحص أم لا؟

ثمّ إنّه هل يتعيّن عليه الفحص، أو يتعيّن الردّ إلى الحاكم، فإنّه وليّ الغائب، والردّ إليه بمنزلة الردّ إلى صاحبه، أو يتخيّر بينهما، بأن يقال: يجب عليه

١ـ راجع حاشية العلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي على المكاسب: ١٨٧، ذكره ملخّصاً.

٢ـ راجع تهذيب الأُصول ١/ ٣٠٩، المقدّمة السادسة من مبحث الأهمّ والمهمّ.

التخلّص من الحرام وهو يحصل بأحدهما؟

الظاهر عدم تعيّن الردّ إلى الحاكم، وعدم التخيير، لأنّ ولاية الحاكم على الغائب ليس على نحو الإطلاق، إذ لا دليل عليه، وإنّما هي ثابتة فيما إذا لم يمكن الردّ إلى صاحبه الغائب أو المفقود حسبة، وليس للغاصب ومن بحكمه ترك الفحص والردّ إلى الحاكم، بل وليس للحاكم القبول إلاّ في بعض الموارد حفظاً للتضييع. و مؤونة الحفظ وغيره على الغاصب.

نعم، يمكن نفي وجوبها على غير الغاصب ولو كانت يده يد ضمان، لنفي الحرج والضرر بناء على ثبوت نفي الضرر كنفي الحرج كما هو المعروف عند المتأخرين.

فالأقوى وجوب الفحص وتعيّنه عليه، إلاّ أن يقال[1] بدلالة حسنة داود بن أبي يزيد أو صحيحته على تعيّن الردّ إلى الحاكم:

روى عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، قال: قال رجل: إنّي قد أصبت مالاً، وإنّي قد خفت فيه على نفسي، ولو أصبت صاحبه دفعته إليه وتخلّصت منه. قال: فقال له أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ: «والله إن لو أصبته كنت تدفعه إليه ؟» قال إي والله. قال: «فأنا والله، ماله صاحب غيري». قال: فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره. قال: فحلف. فقال: «فاذهب فاقسمه في إخوانك، ولك الأمن ممّا خفت منه». قال: فقسّمته بين إخواني[2].

بدعوى إطلاقها لكلّ مال مجهول، غصباً كان أو غيره، وأنّ المراد بكون المال له ـ عليه السلام ـ أنّه وليّ أمره، لا مالكه الخاصّ كما في الأشباه والنظائر حتّى في سهم

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٧٠؛ وراجع أيضاً منية الطالب ١/ ٢٥، في مصرف مجهول المالك.

٢ـ الوسائل ١٧/ ٣٥٧، كتاب اللقطة، الباب ٧ من كتاب اللقطة، الحديث ١.

الإمام ـعليه السلام ـ على احتمال غير بعيد، فيكون الفقيه قائماً مقامه، فإطلاقها يقتضي وجوب إرجاع كلّ مجهول مالكه إلى الحاكم إلاّ ما خرج كاللّقطة.

وفيه: منع إطلاقها، لقوّة احتمال أن يكون المراد به اللّقطة، بل لا يبعد ظهور قوله: «أصبت مالاً» في الإصابة والعثور عليه فجأة ومن باب الاتّفاق كاللقطة دون المأخوذ جائزة أو غصباً.

مضافاً إلى احتمال أن يكون السؤال بعد الفحص واليأس، أو الفحص سنة كما عن الصدوق[1]، وربّما يشعر به قوله: «ولوأصبت صاحبه...» مضافاً إلى أنّ الأمر بالتصدّق مع عدم اليأس عن صاحبه وإمكان العثور عليه بعيد جداً، بل مقطوع الخلاف.

مع أنّها قضية شخصيّة يشكل فهم الحكم الكلّي منها .فتحصّل من ذلك تعيّن الفحص عليه.

تعيين مقدار الفحص

ثمّ إنّ مقتضى القواعد لزوم الفحص إلى أن حصل اليأس، سواء حصل قبل تمام السنة أم لا. ولو لم يحصل إلى الزائد عن السنة يجب، إلاّ أن يقال: مقتضى إطلاق أدلّة اللقطة ثبوت أحكامها ولو أخذها غصباً وعدواناً أو ضماناً.

ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله ـعليه السلام ـ في حديث قال: واللقطة يجدها الرجل ويأخذها ؟ قال: «يعرّفها سنة فإن جاء لها طالب، وإلاّ فهي كسبيل ماله»[2]. ونحوها غيرها[3].

١ـ راجع الفقيه٣/ ٢٩٧، ذيل الحديث (الرقم ٤٠٦٣).

٢ـ الوسائل١٧/ ٣٤٩، الباب ٢ من كتاب اللقطة، الحديث ١.

٣ـ راجع نفس المصدر والباب.

ولا ينبغي الإشكال في إطلاقها للأخذ الإحساني والغصبي وغيرهما.

وتوهّم أنّ الحكم بأنّه كسبيل ماله بعد تعريف السنة حكم إرفاقي لايناسب الغاصب، مدفوع بأنّ الحكم الإرفاقي يناسب أيضاً الغاصب التائب الذي أراد إيصال المال إلى صاحبه بتعريف السنة، فإذا كان مقتضى الإطلاق إسراء الحكم إلى الغاصب ومن بحكمه لا مانع من إسرائه إلى مطلق المأخوذ غصباً أو ضماناً.

إلاّ أن يقال ـ مضافاً إلى أنّ الالتزام بالحكم في الملتقط غصباً وعدواناً مشكل، ولعلّ الفقهاء لا يلتزمون به ـ إنّه لو فرض جواز الأخذ بالإطلاق لكن لا يصحّ إسراء الحكم من اللقطة إلى غيرها. ودعوى إلغاء الخصوصيّة باطلة، لعدم مساعدة العرف معه.

كما أنّ إسراء الحكم إلى المقام من النصّ الوارد في إيداع اللصّ غير ممكن:

فعن حفص بن غياث، قال: سألت أباعبد الله ـ عليه السلام ـ عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعاً، واللصّ مسلم، هل يردّ عليه؟ فقال: «لا يردّه، فإن أمكنه أن يردّه على أصحابه فعل، وإلاّ كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها...»[1].

فإنّ إسراء الحكم إلى غير الوديعة لا يصحّ وإن لا يبعد الإسراء إلى مطلق الغاصب كما عن الفقهاء[2].

ثمّ إنّ الظاهر من صدر الرواية أنّه سأل عن حكم ما في يد اللصّ مع الشكّ في كونه منه، سيّما بلحاظ قوله: «واللصّ مسلم» الظاهر أو المشعر بأنّ

١ـ الوسائل ١٧/ ٣٦٨، الباب ١٨ من كتاب اللقطة، الحديث ١.

٢ـ راجع حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني: ٦٤، جوائز السلطان.

السؤال عن اعتبار يد اللصّ المسلم، وإن كـان الجواب ظاهراً في مفروغيّة كون ما أودعه للغير، فيمكن أن يجعل الحكم قرينة على أنّ الموضوع المال المسروق.

إلاّ أن يقال بإمكـان أن تكون يد اللـصّ لدى الشارع الأقـدس أمارة على كون ما في يده للغير، فيجب ترتيب آثار ملكيّة غيره، فيؤخذ بظاهر الصدر ويحمل الحكم على مفـروغيّة كـونه للغير، لقيام الأمـارة عليه وهي يـد اللصّ الـذي شغله ذلك، لحصول الغلبة التي يمكن أن تكون مبنى حجّية اليد.

لكن الإنصـاف أنّ ذلك بعيـد عن فهـم العرف مـن الروايـة.وكيف كـان لا يمكن فهم حكم المقام منها.

تكليفه بعد الفحص واليأس على حسب القواعد

ثمّ بعد الفحص واليأس يقع الكلام في تكليفه على حسب القواعد.

قال السيّد الطباطبائي: مع قطـع النظر عن النصوص الاحتمالات عديدة: وجوب التصدّق، ووجوب الإمساك والوصيّـة به حين الموت، و وجوب الدفع إلى الحاكم، والتخيير بين اثنين منها أو الثلاثة. ثمّ قال: «وجه الثالث: أنّ الحاكم ولي الغائب، فيجب الدفع إليه، لأنّه بمنزلـة الدفع إليه، ولا بأس به وإن كان في تعيّنه نظر، إلاّ أن يقال: إذا جاز وجب، لأنّه القـدر المتيقّن حينئذ، لكنّه مشكل لإمكان تعيّن الأوّلين أيضاً.

نعم، الـوجه الأوّل يمكن دفعـه بما ذكره المصنّف مـن أنّه مع الشـكّ يكون الأصـل الفسـاد. لكن يمكن أن يقال: إنّ الأصل المذكور لا يقتضي حرمة التصدّق حتّى يتعيّن الآخر، لأنّ المفـروض احتمال وجوبه كما يحتمل وجـوب غيره، والعقل حاكـم بـالتخيير في مثل ذلك، فيجوز التصدّق بمعنى الـدفع إلى الفقير، و إن كان

لا يجوز له أخذه ولا للمتصدّق ترتيب آثار الملك، والثمر هو جواز الدفع بدون الإعلام، فيجوز له التصرّف حينئذ»[١]. انتهى.

وفيه: أنّ مقتضى عدم حلّية مال امرئ مسلم إلاّ بطيبة نفسه وحرمة إبقاء التسلّط والاستيلاء عليه عدواناً وبلا حقّ، حرمة التصرّف فيه بالتصدّق وحرمة الإمساك، فيندفع احتمالهما تعييناً أو تخييراً، فيبقى احتمال وجوب الردّ إلى الحاكم، ولا يدفع بما ذكر، بل مقتضى ولاية الحاكم وكونه بمنزلة صاحبه وجوب الردّ إليه تخلّصاً عن الإمساك المحرّم أو توسّلاً إلى الواجب ـ إن قلنا بوجوب الردّ والإيصال شرعاً ـ ، لحكومة دليل ولايته على دليل عدم حلّ مال المسلم ودليل وجوب ردّ المغصوب.

فتحصّل منه أنّ غير احتمال الردّ إلى الحاكم مدفوع بالدليل.

مضافاً إلى أنّه مع فرض جريان أصالة فساد الصدقة وأصالة عدم وقوعه صدقة لا يبقى مجال للردّ إلى الفقير بغير جهة الصدقة، لعدم احتمال جواز إتلاف مال الغير وإعطائه بالفقير بغير وجه الصدقة فضلاً عن احتمال وجوبه. فالمحتمل مدفوع بالأصل، وغير الصدقة لا يحتمل.

فمقتضى القواعد مع الغضّ عن النصوص الخاصّة وجوب الإرجاع إلى الحاكم.

تكليفه بحسب الأخبار والأدلّة

وأمّا الأخبار فمنها المطلقات المتقدّمة[٢]. وفي دلالتها على وجوب التصدّق

١ـ راجع حاشية السيّد محمّد كاظم الطباطبائي على المكاسب: ٣٨، في حكم المال المجهول ووجوب التصدّق به.

٢ـ راجع ٢/ ٤٠٠ من الكتاب.

تعييناً أو تخييراً إشكال.

أمّا رواية علي بن أبي حمزة[١] في قضية بعض كتّاب بني أُميّة ــ لعنهم الله ــ فلاحتمال أن يكون أمر أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ إذناً له في التصدّق، وكان أمر المجهول بيد الإمام ـ عليه السّلام ـ، ولا إطلاق فيها يدفع هذا الاحتمال.

وأمّا صحيحة محمّد بن مسلم[٢] ورواية أبي أيوب[٣] فلاحتمال أن يكون قوله: «يتصدّق بثمنه» على صيغة المجهول. فعليه لا يكون بصدد بيان فاعل الصدقة، وإن كان المظنون كونه على صيغة المعلوم لكن الظنّ غير حجّة.

وتوهّم أنّ السائل سأل عن وظيفته فلابدّ من كون الجواب عنها مدفوع بأنّ جوابه في الصحيحة قوله: «لا يصلح ثمنه». و أمّا قوله: «إنّ أفضل خصال...» فكلام مستأنف.

نعم، لا يبعد ذلك في رواية أبي أيوب، وإن احتمل مع قراءة أن يتصدّق بصيغة المجهول أنّ الصدقة أحبّ، ففهم الرواي عدم جواز أكل ثمنه، تأمّل. مضافاً إلى ما تقدّم من عدم إطلاق فيها[٤]، نظير قوله: «أحبّ الأشياء عندي صلاة الليل»، حيث لا إطلاق فيه يدفع الشكّ في شرط أو مانع.

وأمّا رواية أبي علي بن راشد[٥] فموردها غير المورد، لما تقدّم[٦] أنّ ظاهرها عدم معرفة ربّ للموقوفة رأساً، وهو غير مجهول المالك المعلوم ملكيّته لشخص،

١ـ الوسائل ١٢/ ١٤٤، كتاب التجارة، الباب ٤٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٦٤، كتاب التجارة، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

٤ـ راجع ٢/ ٤٠٠ من الكتاب.

٥ـ الوسائل ١٢/ ٢٧٠، كتاب التجارة، الباب ١٧ من أبواب عقد البيع، الحديث ١.

٦ـ راجع ٢/ ٤٠٠ من الكتاب.

كما أنّ رواية ميمون الصائغ[1] أيضاً غير موردنا.

وأمّا موثقة إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا إبراهيم -عليه السّلام- عن رجل نزل في بعض بيوت مكّه فوجد فيه نحواً من سبعين درهماً مدفونة، فلم تزل معه ولم يذكرها حتّى قدم الكوفة، كيف يصنع ؟ قال: «يسأل عنها أهل المنزل لعلّهم يعرفونها». قلت: فإن لم يعرفوها ؟قال: «يتصدّق بها»[2].

فلا يبعد دلالتها على المقصود بأن يقال: إنّ موردها يد ضمان بل عدوان وغصب، فإنّ إخراج المال من مَكّة إلى الكوفة بغير حقّ ولا فحص عن صاحبه يوجب الضمان ويكون عدواناً،ومقتضى إطلاق الذيل وجوب الصدقة عليه عند اليأس عن صاحبه.

وتوهّم أنّ الأمر بالصدقة بعد التعريف عند صاحب البيت دليل على وجوب الصدقة قبل الفحص مدفوع بأنّ الفحص إنّما يجب توصّلاً ومقدّمة، لاتعبّداً ونفساً، ولا شبهة في أنّ وجدان دراهم مدفونة في بيوت مكّة التي هي محلّ ورود الحجّاج من البلاد المتفرّقة النائية في سنين كثيرة يوجب اليأس عن معرفة صاحبها كما هو واضح، فالأمر بالتصدّق في مورد اليد الغاصبة والضامنة مع إلغاءالخصوصيّة عن المورد موجب لفهم عموم الحكم إلى كلّ يد غصب وضمان، ولا يحتمل عرفاً خصوصيّة الدفن ولا بيوت مكّة ولا الدراهم.

إلاّ أن يقال: إنّ في مورد الرواية خصوصيّة لا يمكن إلغاؤها، وهي احتمال كون الدراهم المدفونة لا ربّ لها، لاحتمال أنّها من السنين القديمة التي انقرض أربابها، فلا يكون من مجهول المالك المعلوم أنّ له مالكاً.ولو فرض وجود مورد في

١ـ الوسائل ١٢/ ٤٨٥، كتاب التجارة، الباب ١٦ من أبواب الصرف، الحديث ١.

٢ـ الوسائل ١٧/ ٣٥٥، كتاب اللقطة، الباب ٥ ، الحديث ٣.

المقام كذلك يمكن التفصيل بينه وبين غيره لهذه الرواية وللرواية الواردة في الوقف كما تقدّمت[١].

والتمسّك باستصحاب بقاء مالكها، أو أنّ لها ربّاً لإلحاق غيرها بها محلّ إشكال من وجوه. مع أنّ احتمال خصوصيّة الدفن حاصل ولا يصحّ إلغاؤها، كما نرى اختلاف الأحكام مع اختلاف خصوصيّة في الموضوع نظير المقام، كالدار يوجد فيها الورق، والدابّة يوجد في جوفها الشيء، والسمكة يوجد في جوفها المال[٢].

وأمّا صحيحة يونس بن عبد الرحمان ، قال سئل أبو الحسن الرضا ـ عليه السّلام ـ وأنا حاضر، إلى أن قال: فقال: رفيق كان لنا بمكّة فرحل منها إلى منزله ورحلنا إلى منازلنا ، فلمّا أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا، فأي شيء نصنع به ؟ قال: «تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفة». قال: لسنا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع ؟ قال: «إذا كان كذا فبعه وتصدّق بثمنه». قال له: على مَن جعلت فداك ؟ قال: «على أهل الولاية»[٣].

فغير مربوطة بالمقام، لأنّ وجود المتاع من الرفقة عند بعضهم كان برضا صاحبه وإذنه، ثمّ نسي فبقي عنده، فلا تكون يده غاصبة أو ضامنة. مضافاً إلى احتمال أن يكون أمره بالتصدّق إذناً منه ـ عليه السّلام ـ . فاستفادة حكم المورد منها في غير محلّها.

ومنه يظهر الكلام في موثقة هشام بن سالم الراجعة إلى أجير يقوم في الرحى،

١ـ راجع ٢/ ٤٠٠ من الكتاب.

٢ـ راجع الوسائل ١٧/ ٣٥٤، ٣٥٨ و٣٥٩، كتاب اللقطة، الأبواب ٥، ٩ و١٠.

٣ـ الوسائل ١٧/ ٣٥٧، كتاب اللقطة، الباب ٧، الحديث ٢؛ والتهذيب ٦/ ٣٩٥، باب اللقطة والضالّة، الحديث ٢٩.

ففيها الأمر بالدفع إلى المساكين[١]. ونحوها احتمالاً صحيحة منه أيضاً[٢]. ويعلم الحال أيضاً في رواية نصر صاحب الخان[٣]، ورواية حفص بن غياث[٤].

وبالجملة يشكل استفادة حكم المورد من الروايات الآمرة بالتصدّق.

وأمّا مرسلة الحلّي في السرائر[٥] فغير حجّة. ودعوى جبرها بالشهرة المحقّقة[٦] غير ظاهرة، لعدم معلوميّة استناد المشهور على فرض ثبوت الشهرة بها. ونفس الشهرة على فرضها غير حجّة في المقام، لقرب استنادهم بالأخبار الكثيرة المتقدّمة وغيرها وتخلّل الاجتهاد فيها.

ثمّ إنّ جملة من الروايات الدالّة على لزوم حفظه والوصية به كصحيحة هشام بن سالم، وذيل موثقته، وصحيحة معاوية بن وهب[٧]، ورواية الهيثم[٨] فموردها عدم اليأس عن معرفة صاحبه، ضرورة أنّ الأمر بالطلب لا يحسن إلّا في مورد الاحتمال العقلائي بالمعرفة، إذ الطلب بدونه لغو، فالأمر فيها محمول على مورد الرجاء وعدم اليأس، مع أنّ في نفسها شواهد على ذلك. ولو فرض الإطلاق في بعضها يجب تقييده بمثل صحيحة يونس بن عبدالرحمان المتقدّمة. فالقول بالتخيير بين التصدّق والحفظ[٩] في غير محلّه، بعد كون الحكمين في موردين ورتبتين، إذ

١ـ الوسائل ١٣/ ١١٠، كتاب التجارة، الباب ٢٢ من أبواب الدين والقرض، الحديث ٣.

٢ـ الوسائل ١٧/ ٥٨٢، كتاب الميراث، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ١.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٣.

٤ـ الوسائل ١٧/ ٣٦٨، كتاب اللقطة، الباب ١٨ من أبواب اللقطة، الحديث ١.

٥ـ السرائر ٢/ ٢٠٤، باب عمل السلطان وأخذ جوائزهم. قال في السرائر: وقد روى أصحابنا أنّه يتصدّق به عنهم ويكون ضامناً إذا لم يرضوا بما فعل.

٦ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٧٠، في حرمة ما يأخذه فيما علم تفصيلاً.

٧ و٨ـ راجع الوسائل ١٧/ ٥٨٣، كتاب الميراث، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، الحديثان ٢و٤.

٩ـ راجع حاشية المكاسب للسيّد محمّد كاظم الطباطبائي: ٣٨، في حكم مال المجهول....

مع الرجاء يجب الفحص ولا يجوز التصدّق، ومع اليأس مورد التصدّق لو قلنا به.

فتحصّل من جميع ذلك أنّ مقتضى الأدلّة والقواعد وجوب الفحص، ومع اليأس الرجوع إلى الحاكم، ولكن مؤونة الحفظ وغيره على الآخذ كمؤونة الفحص.

هذا كلّه لو لم نقل بإطلاق حسنة داود بن أبي يزيد أو صحيحته وقلنا باختصاصها باللقطة[1]، وإلاّ فالأمر أوضح، لحكومتها على الأدلّة الآمرة بالتصدّق، فيكشف منها أنّ الأمر به من قبيل الإذن.

نعم، لو قيل بدلالة الروايات على الإذن الكلّي لا يبقى مجال للبحث ولا ثمرة له، لعدم لزوم الرجوع إلى النوّاب بعد إذنهم العامّ.

إلاّ أن يقال: إذن كلّ إمام معتبر حال حياته كإذن النوّاب، لكنّه غير وجيه، بل لعلّه خلاف أُصول المذهب. فالأحوط بل الأقوى وجوب الرجوع إلى الحاكم، للإشكال في رواية ابن أبي يزيد كما تقدّم[2] وعدم إطلاق في الباب، ولا اعتماد على الشهرة المحكية بما مرّ.

لكن مع ذلك لا يبعد عدم لزوم الإرجاع إلى الحاكم، لكثرة موارد الأمر بالتصدّق في مجهول المالك مع السكوت عن الإرجاع إلى الحاكم، وقوّة احتمال الإطلاق في بعض الروايات، كصحيحة ابن مسلم وأوضح منها رواية أبي أيوب[3]، مؤيّدة بالشهرة المنقولة[4]، لكن الأحوط التصدّق بإذن الحاكم وتوكيله.

ولا ينبغي الريب في أنّ مصرف المال التصدّق بعد اليأس، كما هو مفاد

١ـ راجع ٢/ ٤٠٣ من الكتاب.

٢ـ نفس المصدر.

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٦٤، كتاب التجارة، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديثان ١ و٢.

٤ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٧٠، في حرمة ما يأخذه فيما علم تفصيلاً.

الأدلّة ومقتضى قاعدة لزوم إيصال المال إلى صاحبه حتّى الإمكان ،فإنّ الحفظ مع اليأس يعدّ لغواً، وتؤيّده الروايات الواردة في مجهول المالك وإن اختلفت مواردها.

هل يضمن المتصدّق إذا لم يرض به صاحبه أم لا؟

ثمّ لو قلنا بتعيّن التصدّق عليه فتصدّق فجاء صاحبه ولم يرض به فهل يضمن مطلقاً أو لا كذلك، أو يفصل بين يد الضمان وغيره ؟

اختار الشيخ الأعظم الضمان[1] بعد الإشكال في أدلّة الضمان و في إطلاق ما دلّت على وجوب التصدّق، بدعوى تحكيم استصحاب الضمان فيما تقتضي اليد الضمان على البراءة في اليد غير المقتضية له بعد عدم القول بالفصل و ردّ ذلك بأنّ التحقيق جريان استصحاب عدم الشغل بالبدل حتى في مورد يد الضمان، لأنّ معنى ضمان اليد أنّه إذا تلف يضمن فما لم يتلف لاضمان فيستصحب.

وفيه ـ مضافاً إلى أنّ مقتضى ظاهر دليل ضمان اليد أنّ الاشتغال بالعين تنجيزي لا تعليقي ويأتي في محله تحقيقه ـ أنّه لو بنينا على التعليق يجري الاستصحاب التعليقي فإنّ الإتلاف ولو بالتصدق قبل الفحص موجب للضمان ويكون التعليق شرعياً فرضاً، والاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي كما قرّر في محلّه[2]، فلا إشكال من هذه الجهة، وإنّما الإشكال من جهة تحكيمه الاستصحاب على البراءة في المقام، لأنّ الإجماع على عدم الفصل غايته إثبات التلازم بين الحكمين الواقعيين، و إثبات أحد المتلازمين باستصحاب الآخر مثبت ولو كان التلازم شرعياً، فإنّ تحقّق الملازم بتحقّق ملازمه عقلي.

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٧١، في حكم الضمان لو ظهر المالك ولم يرض بالتصدّق.

٢ـ راجع الرسائل للمؤلّف ـ قدس سرّه ـ ١/ ١٧٣، في بيان حكومة الاستصحاب التعليقي على التنجيزي.

هذا إن ادّعى عدم الفصل بين الحكمين الواقعيين كما هو ظاهره من دعوى التحكيم، وإن ادعى التلازم بين الحكمين الظاهريين فلا وجه للتحكيم بل الوجه التعارض.

هذا مضافاً إلى جريان استصحاب عدم الضمان في الطرف الآخر أيضاً، فمع عدم القول بالفصل وإجدائه يتعارض الأصلان . فالأقوى بحسب الأصل التفصيل.

كما أنّ الأقوى بحسب قاعدة اليد والإتلاف الضمان مطلقاً، ودعوى انصراف دليله إلى ما كان الإتلاف عليه لا له[1] في غير محلّها. كدعوى ظهور الإتلاف في العلّية التامّة[2] وهي في المقام مفقودة، لأنّ الضمان موقوف على عدم إجازة المالك بما ذكره الشيخ من ضمانه أوّلاً ورفعه بالرضا بالصدقة، وإن أمر بالتأمّل لكنّه أوجه، لأنّ التصدّق بعد فرض عدم جواز الرجوع إلى الفقير وقد ادّعى الشيخ الأعظم عدم القول بجوازه إتلاف لماله عرفاً ومقتض للضمان، فلاوجه لكونه مراعى بأمر متأخّر غير دخيل في الإتلاف.

وربّما يقال: لا دليل على ضمان الإتلاف يؤخذ بإطلاقه، وما اشتهر أنّ« من أتلف مال الغير فهو ضامن» مستنقذ من الموارد الجزئيّة.

وفيه: أنّ دليله موثّقة أبي بصير في باب حرمة سباب المؤمن عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ ، قال: «قال رسول الله ﷺ: سباب المؤمن فسوق» إلى قوله: «وحرمة ماله كحرمة دمه»[3]. فإنّه في قوّة قوله: «من أتلف مال الغير فهو ضامن»، لأنّ معنى حرمة ماله أنّه لا يذهب هدراً بل هو محترم لابدّ من جبره، كدمه فإنّه لا يطل دم

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٧١، في حكم الضمان لو ظهر المالك ولم يرض بالتصدّق.

٢ـ نفس المصدر.

٣ـ الوسائل ٨/ ٦١٠، كتاب الحجّ، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

رجل مسلم أي لا يهدر.

وبالجملة التصدّق بمال الغير موجب للضمان ولو كان يده يد أمانة وإحسان. وتوهّم أنّ التصدّق إحسان[1] في غير محلّه.

هذا مع الغضّ عن أخبار وجوب التصدّق، وأمّا بالنظر إليها فالظاهر استفادة عدم الضمان منها، للملازمة العرفيّة بين الزامه على التصدّق والإتلاف وعدم الضمان. وأمّا في باب اللقطة فلم يكن التصدّق متعيّناً عليه، بل هو مختار بين الأخذ لنفسه، والحفظ لصاحبه، والتصدّق بالضمان.

مضافاً إلى دلالة رواية داود بن أبي يزيد[2] عليه، بناء على أنّ المراد بالإصابة أعمّ من اللقطة. وكذا رواية علي بن أبي حمزة[3]. هذا حال الصورة الثالثة.

وأمّا الصورة الرابعة فقد أحال الشيخ الأعظم تحقيقها على كتاب الخمس[4]، ونحن نقفوا أثره.

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٧٠، في حرمة ما يأخذه فيما علم تفصيلاً.

٢ـ الوسائل ١٧/ ٣٥٧، كتاب اللقطة، الباب ٧ من كتاب اللقطة، الحديث ١.

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٤٤، كتاب التجارة، الباب ٤٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٤ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٧١، فيما علم إجمالاً اشتمال الجائزة على الحرام.

حكم الخراج والمقاسمة إذا أخذهما السلطان الجائر

المسألة الثانية: مقتضى القواعد أنّ ما أخذه السلطان الجائر المستحلّ لأخذ الخراج والمقاسمة باسمها، ومن الغلاّت وغيرها بعنوان الزكاة، عدم وقوعها خراجاً وزكاة، وبقاؤها على ملك صاحبها،وعدم نفوذ تصرّفاته من البيع ونحوه، وبقاء الخراج والزكاة على ذمة المالك أو في أمواله. هذا ممّا لا إشكال فيه.

كما لا إشكال عقلاً في جواز إنفاذ ما أخذه كذلك أخذاً وإعطاء، وإنفاذ معاملاته على المأخوذ،وعدم قبح شيء من ذلك عقلاً بل هو مستحسن، لرفع الحرج والضرر عن صاحب الزكاة والخراج وعن سائر المسلمين، بل قد يلزم عقلاً إذا توقّف نظام الممالك الإسلاميّة عليه، فلابدّ في ذلك من اتّباع الأدلّة ولا يجوز طرح ظاهر دليل معتمد بتوهّم مخالفته للعقل[1].

ولا يخفى أنّه لا ملازمة بين إنفاذ المأخوذ زكاة وخراجاً ووقوعها كذلك وإنفاذ المعاملة عليها وضعاً، وبين حلّية الأخذ وحلّية التصرّفات في المأخوذ على الجائر، لإمكان صحّة شيء وضعاً وحرمته تكليفاً، فلا مانع من حرمة البيع وقت النداء وصحّته.

فلو دلّ دليل على نفوذ أعمال السلاطين في أخذ المذكورات والمعاملة عليها لا يكشف منه حلّية تصرّفاتهم وأخذهم وإعطائهم تكليفاً، لأنّ كلّ ذلك تصرّف في سلطان الوالي العادل، فله المنع عن تصرّفاتهم والإنفاذ على فرض وقوعها.

وقد استفيض نقل الإجماع وعدم الخلاف والشهرة[2] على جواز الشراء

١ـ راجع مجمع الفائدة والبرهان ٨/ ١٠٢، كتاب المتاجر، في ذيل صحيحة أبي عبيدة.

٢ـ راجع الجواهر ٢٢/ ١٨٠، كتاب التجارة، فيما يأخذه السلطان الجائر من الغلات...؛ ق

من السلطان الجائر، وتدلّ على جوازه بل جواز مطلق المعاملة جملة من الروايات:

دلالة صحيحة الحذاء على جواز الشراء منه

منها: صحيحة الحذاء عن أبي جعفر -عليه السّلام- ، قال: سألته عن الرجل منّا يشتري من السلطان من إبل الصدقة وغنم الصدقة وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الـذي يجب عليهم ؟قال: فقال:«ما الإبـل إلاّ مثل الحنطة والشعير وغير ذلك ، لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه». قيل له : فما ترى في مصدّق يجيئنا فيـأخذ منّـا صـدقات أغنـامنا، فنقـول: بعنـاها، فيبيعنـاهـا، فما تقول في شرائهـا منه ؟فقـال: «إن كان قـد أخذهـا وعزلها فـلا بأس». قيـل له: فما تـرى في الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظّنا ويأخذ حظّه فيعزله بكيل، فما ترى في شراء ذلك الطعام منه ؟فقال:« إن كان قبضه بكيل وأنتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه من غير كيل»[1].

وهي بفقراتها الثلاث تدلّ على المطلـوب، أي نفوذ أخذ الجائر بمعنى وقوع ما أخذه صدقة، وجواز الشراء منه، ونفوذه بل جواز سائر المعاملات عليه.

أمّا الفقرة الأُولى فدلالتها ظاهرة، سيّما مـع تسمية ما زاد عن الحقّ الواجب حراماً ومفروضيّة كون المأخوذ حقّاً واجباً عليهم.

والمناقشة فيها[2] تارة بـأنّ السائل في مقـام السؤال عـن حكم آخـر، وليس

---

٥ والمكاسب للشيخ الأعظم:٧٢.

١ـ الوسائل ١٢/ ١٦٢، كتاب التجارة، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥ .

٢ـ راجع مجمع الفائدة و البرهان٨/ ١٠١ ، كتاب المتاجر؛ ورياض المسائل١/ ٥٠٨، كتاب التجارة؛ والمكاسب للشيخ الأعظم:٧٢، فيما يأخذه السلطان المستحلّ لأخذ الخراج والمقاسمة.

بصدد السؤال عن السلطان الجائر، فلا إطلاق فيها من هذه الجهة، وقوله: «يأخذون منهم أكثر...» لا يدلّ على كون السلطان جائراً، لأنّ عمّال السلطان العادل يمكن أن يصدر منهم الظلم أحياناً بلا اطّلاع من السلطان عليه، وضمير الجمع لا يرجع إلى السلطان بل إلى عمّاله الذين يأخذونه الصدقات، ومعلوم أنّ السلطان لا يأخذ بنفسه، بل لعلّ مفروضيّة كون الأخذ حقّاً قرينة على أنّ السؤال عن السلطان العدل، وأُخرى بأنّ الالتزام بمضمونها غير ممكن، لأنّه مخالف للقواعد لتجويزه الشراء في غير مورد واحد، وهو العلم التفصيلي بالحرام، ومقتضاه جوازه مع العلم الإجمالي حتى اشتراء جميع أطرافه دفعة لصدق عدم معرفته بالحرام بعينه ومفصّلاً، وهذا موهن لها فيشكل العمل بها.

مدفوعة بأنّ الظاهر الذي كالنصّ أنّ السؤال عن السلطان الجائر الذي كانت صدقاتهم محلّ الابتلاء. والسؤال عن كلّي لم يكن محلّ الابتلاء رأساً ولامتوقّعاً لذلك مقطوع الخلاف. ويشهد له أيضاً قوله: «الرجل منّا يشتري من السلطان»، إذ من المعلوم أنّ المراد به هو الشيعة الإماميّة، قبال السلطان الذي ليس منّا. فالحمل على عمّال سلطان العدل وفرض ظلمهم لا ينبغي احتماله، فلاإشكال من هذه الجهة. كما أنّه من المحتمل في قوله: «حتّى تعرف الحرام بعينه» أن يكون قوله: «بعينه» تأكيداً للحرام لا قيداً للمعرفة، ومعه لا تكون الرواية مخالفة للقواعد.

مضافاً إلى أنّ إطلاقها مخالفة لها، فيتقيّد عقلاً، فلا يصحّ طرحها. وليس في السؤال ما يدلّ على أنّ المعلوم بالإجمال في مورد الشراء، بل الظاهر أنّ مراده أنّ السلطان إذا كان في أمواله مظلمة يجوز الشراء منه أم لا.

والإنصاف أنّ الخدشة فيها في غيرمحلّها، وقد تقدّم أنّ الحكم ليس مخالفاً

للعقل[1]، بل موافق للاعتبار والعقل لتنظيم أمر المسلمين والإسلام مع عدم بسط يد السلطان العادل وتسهيل الأمر على الأُمّة، فلا معنى لردّها بعد الإقرار بظهورها وصحّتها واعتماد الأصحاب عليها والعمل بها.

وأمّا احتمال رجوع ضمير «لا بأس به» إلى الإبل [2] المذكور أخيراً ويراد به: لا بأس بشراء الإبل إلاّ ما علم أنّه حرام، وقد علم أنّ إبل الصدقات حرام حسب القواعد وإنّما أجمل في الكلام تقيّة فلا ينبغي الإصغاء إليه، إذ هو في غاية السقوط كما لا يخفى.

كما أنّ الظاهر من الفقرتين الأخيرتين أنّ السائل أراد السؤال عن مسألتين مربوطتين بعمّال الصدقات ومقسمها وشراء ماأخذوا بعد ما سأل الحذاء مسألته. والحمل على غيرها[3] خلاف ظاهر الكلام وسياقه وفهم العقلاء منه. واحتمال كون الفقرتين مستقلتين في مجلس غير مجلس سؤال الحذاء ضعيف، مع أنّ ظاهر المصدّق والقاسم هو عمّال السلطان. فلا إشكال فيها، لا سنداً، ولا دلالة، ولا عملاً.

والظاهر أنّ تعليق نفي البأس في الفقرة الثانية بالأخذ والعزل لأجل أنّ قبلهما لا يتعيّن زكاة وصدقة، ولا ولاية للجائر مطلقاً حتى تصحّ معاملته للملك المشاع بناءعلى إشاعة الزكاة كما هي الأرجح[4]، وإنّما نفذت تصرّفاته بعد الأخذ والعزل حفظاً للمصالح وتسهيلاً على العباد.

١ـ راجع ٢/ ٤١٦، من الكتاب.

٢ـ راجع مستند الشيعة ٢/ ٣٥٤، كتاب مطلق الكسب والاقتناء.

٣ـ راجع كلمات المحقّقين: ٣٠٠ «السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج» للفاضل القطيفي.

٤ـ سيأتي مأخذها قريباً.

سقوط الضمان عن الجائر

ثمّ إنّه لا دلالـة في الرواية على سقـوط الضمان من الجائر، لأنّ مجرّد وقـوع ما أخذه صدقة وصحّة الشراء من إبل الصدقات وغيره لا يلازم سقوط الضمان عنه، لأنّ الزكاة بعد حصـولها لابدّ في صرفها من تصرّف ولي أمرها أو إذنـه،والظالم ليس بولي، فلابدّ من رفع ضمانه من دلالـة دليل على صحّة صرفه في مصارفها الشرعيّة، والصحيحة لا دلالـة عليها، وإن كان المظنون قـويّاً وقوعها مصرفـاً إذا صرفها في المصارف الشرعيّة، والتفكيك بين الوقوع في الأخذ وبين الوقوع في الإعطاء في غاية البعد، لكن مجرّد الاستبعاد ليس بحجّة.

نعم، تدلّ على ذلك، بـل وعلى جميع المطالب المتقدّمـة، حسنة أبي بكر أو صحيحته، قال: دخلت على أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ وعنده إسماعيل ابنه، فقال: «ما يمنع ابن أبي السمّاك أن يخرج شباب الشيعة، فيكفونـه ما يكفيه الناس،ويعطيهم مـا يعطي النـاس؟» ثـمّ قـال لي:«لم تركـت عطـاءك؟» قلـت: مخافة على دينـي. قال:«مـا منع ابن أبي السمّاك أن يبعث إليـك بعطائك؟ أما علم أنّ لـك في بيت المال نصيباً»[1].

فإنّ الظاهر مـن صدرها وذيلها أنّ ما أعطى مـن بيت المال شباب الشيعة وكـذا لـو أعطـى نصيبـه ابـن أبي السمّاك من بيـت المال يقـع على مـا هـو عليـه ومصرفـاً شرعيّاً، كما أنّ التعبير ببيـت المال وأنّ لأبي بكـر فيـه نصيباً دليـل على أنّ المأخوذ من الناس وقع خراجاً وزكاة.

فتدلّ الـرواية مضافـاً إلى ما دلّت عليـه السابقـة على خروج الغاصـب من

١ـ الوسائل ١٢/ ١٥٧، كتاب التجارة، الباب ٥١ مـن أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦. والترديد في حسن الرواية وصحتها من جهة أبي بكر الحضرمي، راجع تنقيح المقال٢/ ٢٠٤.

الضمان لو عمل في الصدقات على طبق الشرع.

والخدشة فيها بأنّ الدخول في أعمالهم محرم وقد سوّغه فيها [1] في غير محلّها، لإمكان أن يكون لدخول شباب الشيعة مصلحة مجوّزة لذلك.

كما أنّ احتمال كون نصيبه من بيت المال من وجوه أُخر غير ما هو المعهود من بيت المال لا يصغى إليه. فالرواية ظاهرة الدلالة، نقية السند، معمول بها.

التمسّك بالروايات التي وقع السؤال فيها عن الاشتراء من العامل...

وتدلّ على المطلوب من وقوع المذكورات على ما هي عليها وسقوطها عن المأخوذ منه وصحّة شرائها، جملة من الروايات التي وقع السؤال فيها عن الاشتراء عن العامل:

كصحيحة معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله ـ عليه السلام ـ: أشتري من العامل الشيء وأنا أعلم انّه يظلم؟ فقال: «اشتر منه»[2].

ونحوها رواية عبدالرحمان بن أبي عبد الله[3]

وكموثقة إسحاق بن عمار، قال: سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم؟ قال: «يشتري منه مالم يعلم أنّه ظلم فيه أحداً»[4].

١ـ راجع حاشية السيّد محمّد كاظم الطباطبائي على المكاسب: ٤٥، في أحكام حلّ الخراج من الأراضي الخراجيّة.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٦١، كتاب التجارة، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٦٣، كتاب التجارة، الباب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

فإنّ اختصاص العامل بالذكر كراراً في الروايات يدلّ على أنّ السؤال ليس عن مطلق الظالم أو عن مطلق من بيده مال الغير، بل يكون عن الصّدقات التي في يد العامل.

فتكون تلك الروايات نظير رواية أبي عبيدة[1]، فهي تدلّ على المقصود في الجملة، إذ لا إطلاق لها فتكون في مقام بيان حكم آخر.

وتدلّ عليه أيضاً موثقة سماعة، قال: سألته عن شراء الخيانة والسرقة؟ فقال: «إذا عرفت أنّه كذلك فلا، إلاّ أن يكون شيئاً اشتريته من العامل»[2].

ونحوها رواية محمّد بن عيسى[3] مرسلة عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ ، بل وصحيحته عن أبي بصير عن أحدهما ـ عليهما السّلام ـ وفي ذيلها: «فأمّا السرقة بعينها فلا، إلاّ أن يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك»[4].

ضرورة أنّ المراد من السرقة والخيانة التي أجاز اشتراءها ونفي البأس عنه ليست إلاّ ما أخذها السلطان وعمّاله عن الناس باسم الخراج والزكاة بغير حقّ خيانة وسرقة أو كان بحكمها، ضرورة عدم خصوصيّة للسلطان الجائر وعمّاله في ذلك، أي في السرقة من أموال الناس.

والشاهد عليه مع وضوحه الروايات المتقدّمة الدالّة على عدم جواز شراء ما يعلم أنّه ظلم فيه أحداً، وماعرف أنّه حرام بعينه.

وكيف كان لا ينبغي الإشكال في دلالتها على نفوذ المعاملات وسقوط الزكاة ونحوها عن ذمّة صاحبها.

١ـ الوسائل ١٢/ ١٦٢، كتاب التجارة، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٢٥٠، كتاب التجارة، الباب ١ من أبواب عقد البيع، الحديث ٦.

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٦٢، كتاب التجارة، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٤ـ الوسائل ١٢/ ٢٤٩، كتاب التجارة، الباب ١ من أبواب عقد البيع، الحديث ٤.

نعم، لا دلالة لها على سقوط الضمان على الوالي الجائر.

التمسّك بروايات تقبّل خراج الأراضي وجزية الرؤوس

وتدلّ عليه أيضاً ما دلّت على جواز تقبّل خراج الأراضي الخراجية وجزية الرؤوس، بل ما دلّت على جواز تقبّل الأرض من السلطان:

فمن الأولى موثقة إسماعيل بن الفضل الهاشمي بطريق الصدوق عن أبي عبد الله -عليه السّلام-، قال: سألته عن الرجل يتقبّل خراج الرجال وجزية رؤوسهم وخراج النخل والشجر والآجام والمصائد والسمك والطير، وهو لا يدري لعلّ هذا لا يكون أبداً أو يكون أيشتريه؟ وفي أي زمان يشتريه ويتقبل منه؟ فقال: «إذا علمت أنّ من ذلك شيئاً واحداً قد أدرك فاشتره وتقبّل به»[1].

ورواها الكليني باختلاف يسير، وفي روايته إرسال[2].

ومن الثانية رواية إسماعيل بن الفضل الهاشمي عن أبي عبد الله -عليه السّلام-، قال: سألته عن الرجل استأجر من السلطان من أرض الخراج بدراهم مسمّاة أو بطعام مسمّى، ثمّ آجرها وشرط لمن يزرعها أن يقاسمه النصف. أو أقلّ من ذلك أو أكثر، وله في الأرض بعد ذلك فضل أيصلح له ذلك؟ قال: «نعم، إذا حفر لهم نهراً أو عمل لهم شيئاً يعينهم بذلك فله ذلك». قال: وسألته عن الرجل استأجر أرضاً من أرض الخراج بدراهم مسمّاة، إلى أن قال: «إذا استأجرت أرضاً فأنفقت فيها شيئاً أو رممّت فيها فلا بأس بما ذكرت»[3].

١ـ الفقيه ٣/ ٢٢٤، كتاب المعيشة، بيع العدد والمجازفة...، الحديث ٣٨٣٢.

٢ـ الكافي ٥/ ١٩٥، كتاب المعيشة، باب العدد والمجازفة والشيء المبهم، الحديث ١٢؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ٢٦٤، كتاب التجارة، الباب ١٢ من أبواب عقد البيع، الحديث ٤.

٣ـ الوسائل ١٣/ ٢٦١، كتاب الإجارة، الباب ٢١، الحديث ٣.

ورواية الفيض بن المختار، قال: قلت لأبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ : جعلت فداك ما تقول في الأرض أتقبلها من السلطان ثمّ أؤاجرها من آخرين على أنّ ما أخرج الله منها من شيء كان لي من ذلك النصف أو الثلث أو أقلّ من ذلك أو أكثر؟ قال: «لا بأس»[1].

ويدلّ عليهما جميعاً صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ ، وفيها: «لا بأس أن يتقبّل الأرض وأهلَها من السلطان»[2]. إذ الظاهر أنّ المراد بأهلها جزية رؤوسهم.

أمّا دلالة الأُولى والثالثة فظاهرة. وأمّا الثانية فلدلالتها على نفوذ عمل السلطان في استيجار الأراضي الخراجيّة، فتدلّ على أنّ ما أخذه أُجرة وقعت كذلك لصحّة الإجارة، فتدلّ على نفوذ عمله وصحّة إجارة الأراضي التي أمرها أصالة بيد الحاكم العدل.

وقد يورد على دلالتها بأنّها بعد ما كانت في مقام بيان حكم آخر بعد الفراغ عن أنّ السلطان آخذ لا محالة عن مستعملي الأرض الضريبة، فلا دلالة على جواز أصل التقبل، بل جوازه مفروغ عنه. ولعلّ جوازه لأجل أنّ السلطان يأخذ ما يأخذه البتّة، وبعد ذلك كلّ مستعملي الأراضي يرضون لا محالة أن يتقدّم واحد ويضمن للسلطان ما هو آخذ منهم، ثمّ يدفعون ما هو عليهم لهذا المتقبّل، فإنّ ذلك أمان لهم من جور الجائرين واعتداء المأمورين، فهم يدفعون بطيب النفس لهذا ليدفع عنهم الظلامات. انتهى.[3]

وفيه ـ مضافاً إلى أنّ صحيحة الحلبي في مقام بيان جواز التقبّل من السلطان

١ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٥.

٢ـ الوسائل ١٣/ ٢١٣، كتاب المزارعة والمساقاة، الباب ١٨، الحديث ٣.

٣ـ حاشية المكاسب، للفاضل الإيرواني: ٦٦، في حل الخراج والمقاسمة.

كما لا يخفى ـ أنّ ما ذكره من طيب نفس مستعملي الأرض بها ذكره غريب، ضرورة أنّ الفرار من الأفسد إلى الفاسد ومن الظلم الكثير إلى الظلم القليل بالنسبة لايوجب طيب النفس بالفاسد وبالظلم، ومعلوم أنّهم لا يرضون بأداء الخراج وجزية الرؤوس، وإنّما يطيب نفسهم بوقوع هذا الظلم بيد من لا يجوز فوق ذلك، وهذا غير طيب النفس على أصل الأداء، مع أنّ طيب نفسهم لا يفيد بعد كون الأمر بيد ولي الأمر العادل.

ومن هنا يظهر فساد ما لو يقال: إنّ من المحتمل أن يكون مستعملي الأرض ممّن يعتقد بلزوم أداء الخراج إلى الوالي الجائر بتوهّم أنّه على الحقّ، فكان أداؤهم بطيب نفسهم.

لماعرفت من أنّ طيب نفسهم لا تأثير له. مضافاً إلى أنّ هذا الطيب المبني على أمر فاسد لا يفيد، فهو نظير طيب النفس في المعاملة الفاسدة مع أنّ المقبوض بها كالمقبوض غصباً.

وكيف كان لا ينبغي الإشكال في دلالة الروايات على المقصود، فلا ينبغي إطالة الكلام فيه.

وينبغي التنبيه على بعض الأُمور:

مقتضى القواعد اختصاص هذه الأحكام بما يأخذه وأمّا قبل الأخذ...

الأوّل: مقتضى القواعد اختصاص الحكم بما يأخذه السلطان، فإنّه المتيقّن من نفوذ أمره، ويحتاج في النفوذ على الذمم أو على المال المشاع قبل الأخذ إلى دليل، وقد دلّ الدليل على نفوذه بالنسبة إلى تقبّل الخراج وجزية الرؤوس. بل لو فرض وجود دليل على جواز المعاملة مع ما أخذ من الخراج وجزية الرؤوس يستفاد منه جوازها بالنسبة إلى الذمم أيضاً، لأنّ جعل الخراج والجزية بيد الوالي، فإذا دلّ دليل على جواز المعاملة على المأخوذ يكون دالاً على صحّة جعله ونفوذه على الذمم، ولازمه العرفي جواز الحوالة على ما جعله ونفوذها.

وأمّا الزكاة والخمس ممّا كان المجعول بجعل إلهي غير مربوط بالوالي فلادليل على نفوذ أمره قبل أخذه، بل ظاهر الفقرة الثانية من صحيحة أبي عبيدة المتقدّمة عدم نفوذه إلّا بعد الأخذ والعزل، كما أشرنا إليه سابقاً[١].

واحتمال أن يكون ذلك لأجل كون الزكاة حقّاً لا ملكاً فلا ملكيّة إلّا بعد الأخذ والعزل[٢] ضعيف، لما قرّر في محلّه من كونها ملكاً بنحو الإشاعة والاشتراك[٣].

١ـ راجع ٢/ ٤١٧ وما بعدها من الكتاب.

٢ـ راجع مستند الشيعة ٢/ ٣٨، كتاب الزكاة، في أنّ الزكاة تتعلّق بالعين أو الذمّة.

٣ـ راجع حاشية المؤلّف على العروة الوثقى للسيد محمّد كاظم الطباطبائي، في ذيل المسألة ٣١ من زكاة الغلات.

كما أنّ احتمال كون زكاة الأغنام قبل العزل مجهولة[1] فاسد بعد البناء على الإشاعة.

نعم، لو كانت من قبيل الكلي في المعيّن يمكن أن تكون النكتة ما ذكر، لكنّه مع ضعفه يمكن توصيفه بما يخرجه عن الجهالة.

وكيف كان عدم الجواز لا يحتاج إلى دليل خاصّ، بل يكفي عدم الدليل على النفوذ.

ودعوى إلغاء الخصوصيّة عن الخراج والجزية، وإسراء الحكم إلى الزكاة والخمس في غير محلّها، لاحتمال الفرق بين المجعول الإلهي وبين ما جعله الوالي.

كما أنّ التشبّث بعدم الفرق بين ما جعله الله ـ تعالى ـ وما جعله رسول الله ﷺ أو أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ، ومقتضى ترك الاستفصال في الأدلّة جواز التقبّل حتى فيما بقي الجعل من زمان رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ، فإذا نفذ فيما جعلا نفذ فيما جعله الله تعالى.

غير وجيه، باحتمال الفرق وعدم الدليل على التسوية وكفى الاحتمال في عدم جواز الإسراء. مضافاً إلى عدم العلم ببقاء ماجعله رسول الله ﷺ وأميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ إلى ذلك الزمان، ومجرّد الاحتمال غير كافٍ. ولعلّ ترك الاستفصال في مثل صحيحة الحلبي لعدم بقاء مجعولهما. فالأقوى بحسب القواعد والأخبار التفصيل بين المجعول الإلهي وما جعله الوالي.

ثمّ لا يخفى أنّ نقل الإجماع وعدم الخلاف في هذه المسألة التي ظاهر كلمات أكثر الفقهاء أو كلّهم على ما قال الشيخ الأعظم: اختصاصه بالمأخوذ[2] موهون

١ـ راجع مستند الشيعة ٢ / ٣٨، كتاب الزكاة، في أنّ الزكاة تتعلّق بالعين أو الذمّة.

٢ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٧٣، التنبيه الأوّل.

لا يتكل عليه، كما أنّ إبداء القول الثالث، كـالتفصيل المتقدّم مع اقتضاء الدليل، وعدم ثبوت الإجماع على عدم الفصل، لا مانع منه.

ثمّ إنّ استشهاد الشيخ الأنصاري لعدم الفرق بين المأخوذ وغيره بظاهر الأصحاب في باب المساقاة، حيث يذكرون أنّ خراج السلطان على المالك إلاّ أن يشترط خلافه[1] غير ظاهر، فإنّه لو فرض توجه ظلم إلى مالك الأشجار أو أراضي فمع جعل المساقاة أو المزارعة لا معنى لتوجّهه وتعلّقه إلى المُزارع والساقي، وأمّا إذا شرط عليهما أداء المظلمة فهو شرط سائغ يجب الوفاء به، فلا تدلّ كلماتهم في المساقاة ولا في المزارعة على ما رامه.

مقتضى القواعد الأوّلية حرمة أداء الزكاة ونحوها إلى الجائر

الثاني: مقتضى القواعد الأوّليّة حرمة أداء الزكوات والأخماس، وكذا الخراج والمقاسمة وجزية الرؤوس إلى حكّام الجور إذا أمكن ذلك ولم يكن مخالفاً للتقيّة. فلابدّ من حرمة منعهم ووجوب التأدية إليهم من قيام الدليل عليه.

لا يبعد التفصيل بين الخراج والجزية وبين الزكوات والأخماس

ويمكن التفصيل في هذه المسألة أيضاً بالنظر إلى الأدلّة الخاصّة بين الخراج وجزية الرؤوس، ممّا يكون التعيين بجعل الوالي، وبين الزكوات والأخماس، ممّا هو بجعل الله ـ تعالى ـ بأن يقال: إنّ اللازم العرفيّ من تنفيذ جعل الوالي ما ضرب على الأرض خراجاً وعلى الرؤوس جزية لزوم أدائه، فإنّ السلاطين عدولاً كانوا أو فسّاقاً إنّما جعلوا الخراج والجزية على الناس بأن يؤدوا إليهم لا إلى غيرهم، وكان

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٧٣، التنبيه الأوّل.

صرفها في مصارفها بيدهم من غير اختيار لأحد فيه، فإذا دلّ الدليل على نفوذ جعل الوالي الجائر كان لازمه العرفي أو مدلوله المطابقي هووجوب الردّ إليه وعدم جواز التخلّف والخيانة.

وهو نظير ما إذا ورد دليل على إنفاذ معاملة كان مفادها انتقال سلعة بثمن، فإنّ لازم ذلك صيرورة كلّ من السلعة والثمن منتقلاً إلى من انتقل إليه بحسب الجعل، ولازمه العرفي حرمة المنع والخيانة والسرقة.

فإذا ضرب الوالي على كلّ جريب من أرض درهماً بأن يؤدّى إليه ما ضرب عليها ليصرفه في المصارف المعهودة، ودلّ دليل على نفوذ ذلك كان لازمه صيرورته مالك التصرّف شرعاً بحسب الوضع ولو حرم عليه تكليفاً كما مرّ، ولازم ذلك عرفاً حرمة منعه و وجوب أدائه إليه.

وتشعر بذلك أو تدلّ عليه صحيحة أبي بصير ومحمّد بن مسلم جميعاً عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ أنّهما قالا له: هذه الأرض التي يزارع أهلها ما ترى فيها ؟فقال: «كل أرض دفعها إليك السلطان فما حرثته فيها فعليك ممّا أخرج الله منها الذي قاطعك عليه، وليس على جميع ما أخرج الله منها العشر، إنّما عليك العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك»[1].

فإنّ الظاهر منه أنّ عليه ما قاطعه عليه السلطان أن يرد عليه، فإنّه المتفاهم عرفاً من نظائره لولا قرينة أو دليل على خلافه.

وأمّا الزكوات ونحوها فلا دلالة بل ولا إشعار في أدلّة إنفاذ المعاملات على المأخوذ منها على وجوب أدائها إلى السلطان ، وهو واضح. مضافاً إلى قيام الدليل على وجوب منعها عنهم:

١ـ الوسائل٦/ ١٢٩، كتاب الزكاة، الباب ٧ من أبواب زكاة الغلّات، الحديث ١.

وهو صحيحة عيص بن القاسم عن أبي عبد الله -عليه السلام- في الزكاة، قال: «ما أخذوا منكم بنو أُمية فاحتسبوا به، ولاتعطوهم شيئاً ما استطعتم، فإنّ المال لايبقى على هذا أن يزكّيه مرتين»[١].

ورواية أبي البختري عن جعفر -عليه السلام-، عن أبيه -عليه السلام- «أنّ عليّاً -عليه السلام- كان يقول: اعتد في زكاتك بما أخذ العشّار منك واخفها عنه ما استطعت»[٢].

فالتفصيل بينهما غير بعيد.

وأمّا رواية علي بن يقطين، قال: قلت لأبي الحسن -عليه السلام-: ما تقول في أعمال هؤلاء؟قال: «إن كنت لابدّ فاعلاً فاتّق أموال الشيعة».قال: فأخبرني عليّ أنّه كان يجبيها من الشيعة علانيّة ويردّها عليهم في السرّ[٣].

فمع إرسالها وكونها في قضية شخصيّة راجعة إلى عليّ بن يقطين، ولعلّ ما كان يتولّى أو في أهبة توليّه من الأراضي لم تكن أراضي الخراج المعهودة، تأمّل، أنّ الظاهر من قوله:«أموال الشيعة» أنّ ما أخذ منهم كان أموالهم وأخذ منهم جوراً وظلماً، ولا بأس بإطلاق الجباية عليه بعد جعل السلطان ظلماً، ولهذا كان يردّ عليهم خفاء وهم لا يؤدّون الخراج إلى وليّ المسلمين بحقّ مع أنّه غير جائز.

ومن المحتمل أن يكون ذلك إذناً منه -عليه السلام- لعليّ بن يقطين بأن يأخذ ما على الشيعة من الخراج وغيره ويردّ إلى مستحقّيهم، فليس المراد من الردّ إليهم الردّ

١ـ الوسائل ٦/ ١٧٤، كتاب الزكاة، الباب ٢٠ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ٣.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٨.كذا في الطبعة القديمة(٢/ ٣٣)، ولكن في الطبع الجديد (٦/ ١٧٥):«واحفظها عنه» بدل «واخفها عنه». وفي قرب الإسناد (ص ٧١):«واخفها عنه ما قدرت» بدل «واخفها عنه ما استطعت».

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٤٠، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٨.

إلى من أخذ منهم.

ومنه يظهر الكلام في رواية أحمد بن زكريّا الصيدلاني عن رجل من بني حنيفة من أهل بست وسجستان، قال: وافقت أباجعفر ـ عليه السّلام ـ في السنة التي حجّ فيها، ثمّ حكى قضيّة كتابة أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ إلى والي سجستان و إمحاء الوالي خراجه من ديوانه وقوله: لا تؤدّ خراجاً مادام لي عمل[١].

فإنّها أيضاً مع ضعفها واردة في قضية شخصيّة لا يعلم أنّ الخراج المأخوذ منه كان من الأراضي الخراجية أو من ملكه الشخصيّ.

وأمّا رواية ابن جمهور المشتملة على كتابة أبي عبد الله ـ عليه السّلام ـ إلى النجاشي والي الأهواز وفارس فلا دلالة لها رأساً، لأنّ الظاهر منها أنّه أمر بأداء الخراج من ماله عنه، فراجع[٢].

ثمّ لا يبعد أن يكون التفصيل المذكور ظاهر جملة من الأصحاب، وقد حكى عباراتهم شيخنا الأنصاري[٣]، وأوّلها بما هو خلاف ظاهرها، فإنّهم تعرّضوا لخصوص الخراج والمقاسمة وأفتوا بحرمة الجحود والإنكار والمنع مع دعوى الاتّفاق عليه، ولا أظنّ إسراءهم الحكم إلى الزكاة مع ورود رواية صحيحة[٤] على وجوب المنع.

ثمّ إنّ شيخنا الأنصاري تعرّض لفروع وتنبيهات أُخر سيأتي حكم بعضها إن شاء الله ـ تعالى ـ في خلال كتاب البيع. ونحن نختم الكلام هاهنا، حامداً له

١ـ الوسائل ١٢/ ١٤١، كتاب التجارة، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١٣.

٣ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٧٤.

٤ـ راجع الوسائل ٦/ ١٧٤، كتاب الزكاة، الباب ٢٠ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ٣.

تعـالى، شاكـراً لنعمائه، مصلّياً على محمّـد وآله الطـاهـرين، لاعناً على أعدائهـم أجمعين.

وكان ذلك في يوم السبت ثامن شهر جمادي الأُولى سنة ثمانين وثلاثمائة بعد الألف.

كتبها بيده الداثرة العبد المفتاق إلى الله الكريم
السيّد روح الله بن السيّد مصطفى الخميني
عفا الله عنهما.



الفهارس العامّة



١ـ الآيات الكريمة.

٢ـ الروايات الشريفة.

٣ـ أسماء النبي و بنته الزهراء والأئمّة ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ.

٤ـ الأعلام والرواة.

٥ـ الكتب الواردة في المتن.

٦ـ القبائل، الطوائف، الجماعات، الفرق والمذاهب.

٧ـ الأماكن والبقاع.

٨ـ مصادر التحقيق.

٩ـ الموضوعات.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس الآيات الكريمة

رقم الآية ج/ الصفحة

البقرة (٢)

آل عمران (٣)

النساء (٤)

المائدة (٥)

الأعراف (٧)

التوبة(٩)

يونس (١٠)

هود (١١)

يوسف (١٢)

الرعد (١٣)

النحل (١٦)

الإسراء (١٧)

الأنبياء (٢١)

الحج (٢٢)

النور (٢٤)

غافر ـ المؤمن ـ (٤٠)

الشورى (٤٢)

الحجرات (٤٩)

النجم(٥٣)

القمر (٥٤)

المدّثّر (٧٤)

الزلزلة (٩٩)

الهمزة (١٠٤)



فهرس الروايات الشريفة

حرف الألف

حرف الباء

حرف التاء

حرف الثاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الدال

حرف الذال

حرف الراء

حرف الزاء

حرف السين

حرف الشين

حرف الصاد

حرف الطاء

حرف العين

حرف الغين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

حرف اللام

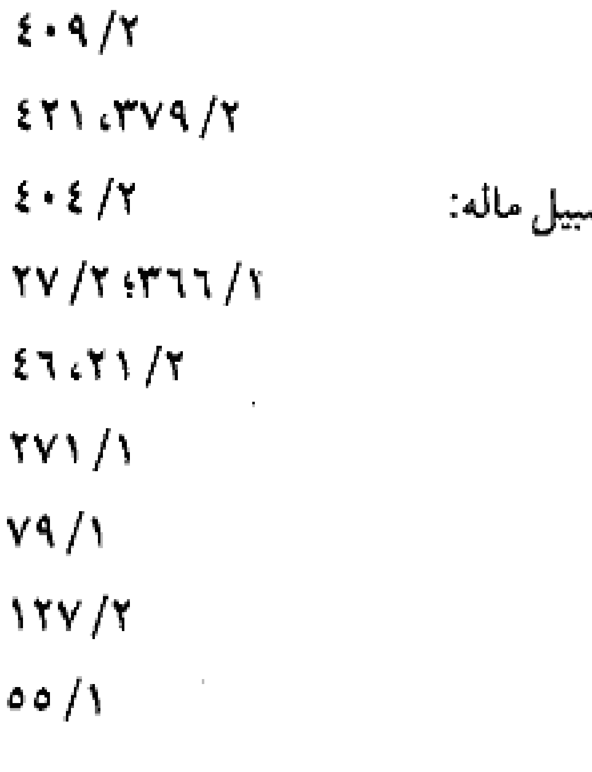
حرف الميم

حرف النون

حرف الهاء

حرف الواو

حرف الياء






مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس أسماء النبي و بنته الزهراء البتول والأئمّة الطاهرين

ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ

فهرس الأعلام والرواة

فهرس الكتب الواردة في المتن



فهرس القبائل، الطوائف، الجماعات، الفرق والمذاهب

فهرس الأماكن و البقاع


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس مصادر التحقيق

١ـ القرآن الكريم.

٢ـ الاحتجاج للطبرسي، أبي منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسي (المتوفى سنة ٥٨٨ هـ) من منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٣هـ.

٣ـ إحياء العلوم «إحياء علوم الدين» لأبي حامد محمّد بن محمّد الغزالي (المتوفى ٥٠٥ هـ.ق) في خمسة مجلدات، طبع دار القلم، بيروت، الطبعة الثالثة، «صحّح بإشراف الشيخ عبدالعزيز السيروان».

٤ـ الاختصاص، للشيخ المفيد، أبي عبد الله، محمّد بن محمّد بن النعمان(٣٣٦، أو ٣٣٨ـ ٤١٣هـ) تصحيح و تعليق علي أكبر الغفاري، طبع جماعة المدرسين، قم.

٥ـ اختيار معرفة الرجال«رجال الكشي» أصله لأبي عمرو، محمّد بن عمر الكشي، والتأليف لشيخ الطائفة، أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي(٣٨٥ـ ٤٦٠هـ.ق)، تصحيح و تعليق الحسن المصطفوي، طبع المشهد الرضوي سنة ١٣٤٨ هـ.ش.

٦ـ الأربعين، للمولى محمّد بن الحسين بن عبد الصمد الجبعي العاملي الحارثي، المعروف بالشيخ البهائي، (٩٥٣ــ ١٠٣١هـ) طبع حجري، بخطّ أحمد بن ميرزا سيّد محمّد رضا الطباطبائي الأردستاني، سنة ١٣١٠ هـ.ق.

٧ـ الإرشاد«إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان» للعلاّمة الحلّي، جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر (٦٤٨ـ ٧٢٦هـ) جزءان في مجلدين ، الطبعة الأُولى المحقّقة، طبع جماعة المدرّسين بقم المشرفة، سنة ١٤١٠هـ.

٨ـ الاستبصار«الاستبصار فيما اختلف من الأخبار» لشيخ الطائفة، أبي جعفر الطوسي(٣٨٥ـ ٤٦٠هـ) في أربعة مجلدات، طبع دار الكتب الإسلاميّة ، إيران، سنة ١٣٩٠ هـ.ق.

٩ـ الاقتصاد «الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد» لشيخ الطائفة ، أبي جعفر الطوسي (٣٨٥ـ ٤٦٠هـ)، طبع مطبعة الخيّام، قم، سنة ١٤٠٠هـ.ق.

١٠ـأقرب الموارد، لسعيد خوري شرتوني اللبناني (١٨٤٩ـ ١٩١٢م)، في ثلاثة مجلدات، طبع إيران، سنة ١٤٠٣هـ.ق.

١١ـ الأُمّ، للشافعي، محمّد بن إدريس الشافعي (١٥٠ـ ٢٠٤هـ) تسعة أجزاء في ستّة مجلدات «وآخر المجلدات مختصر أبي إسماعيل بن يحيى المُزني الشافعي» الطبعة الأُولى مصححاً على النسخة المطبوعة بالطبعة الأميرية، طبع دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، سنة ١٤٠٨هـ.ق.

١٢ـالأمالي المعروف بـ «المجالس» للصدوق، أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين (المتوفى ٣٨١هـ) طبع منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الخامسة، سنة ١٤٠٠ هـ.ق.

١٣ـالأمالي، للشيخ المفيد (المتوفى ٤١٣هـ) تحقيق الحسين أستاد ولي و علي أكبر الغفاري، طبع منشورات جماعة المدرّسين في قم المشرفة، سنة ١٤٠٣ هـ.ق.

* الأمالي لشيخ الطائفة، ← المجالس والأخبار.

١٤ـ بحار الأنوار«الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار» للعلاّمة المجلسي، محمّد باقر بن محمّد تقي (١٠٣٧ـ ١١١١هـ) في عشر و مائة مجلد، طبع إيران، وطبع بيروت

مع تفاوت في ترتيب أرقام بعض المجلدات.

١٥ـ البرهان في تفسير القرآن، المعروف بـ «تفسير البرهان» للسيد هاشم الحسيني البحراني (المتوفّى سنة ١١٠٧ أو سنة ١١٠٩ هـ. ق)، طبع في مقدمة و أربعة مجلدات، طبع دار الكتب العلميّة، قم.

١٦ـ بصائر الدرجات، للشيخ المحدّث، أبي جعفر محمّد بن الحسن بن فرّوخ الصفار القمي (المتوفى ٢٩٠هـ.ق) طبع منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ـ قدّه ـ، قم المقدسة سنة ١٤٠٤ هـ.ق.

* البيع للإمام الخميني ـ قدّس سرّه ـ ←كتاب البيع.

١٧ـ التبيان لشيخ الطائفة، أبي جعفر الطوسي (٣٨٥ـ ٤٦٠هـ)، في عشرة مجلدات، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي، طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٨ـ تحرير الأحكام = التحرير «تحرير الأحكام الشرعيّة على مذهب الإماميّة» للعلاّمة الحلّي (٦٤٨ـ ٧٢٦هـ) طبع إيران مؤسسة آل البيت ـ عليهم السلام ـ، «بخطّ محمد حسن بن محمد علي الگلپايگاني، سنة ١٣١٤ هـ.ق».

١٩ـ تحف العقول «تحف العقول فيما جاء من الحكم و المواعظ من آل الرسول ﷺ» لابن شعبة، أبي محمّد الحسن بن عليّ بن شعبة الحراني، المعاصر للصدوق من أعلام القرن الرابع (المتوفّى ٣٨١ هـ)، طبع مؤسسة النشر الإسلامي، قم، سنة ١٤٠٤هـ.ق.

٢٠ـ التذكرة «تذكرة الفقهاء» للعلاّمة الحلّي (٦٤٨ـ ٧٢٦)، في مجلدين، طبع المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة، إيران.

٢١ـ تفسير أبي الفتوح الرازي «تفسير رَوْحُ الجِنان و رُوحُ الجَنان» للشيخ جمال الدين أبي الفتوح، حسين بن عليّ بن محمّد بن أحمد الرّازي «من علماء القرن السادس

مـن الهجرة» في اثنـي عشر مجلـداً، تحقيـق و تصحيح الحاج الميرزا أبي الحسـن الشعراني، طبع المكتبة الإسلاميّة، إيران.

٢٢ـ تفسير الإمام العسكري«التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري»، أبي محمّد، الحسن ابن علي العسكري -عليه السّلام- » (المستشهد في ٨ ربيع الأوّل مـن سنة ٢٦٠هـ)، في مجلد واحد، تحقيق مدرسة الإمام المهـدي، طبع مطبعة مهر، قم، سنة ١٤٠٩ هـ.ق.

* تفسير البرهان ← البرهان في تفسير القرآن.

*تفسير التبيان ← التبيان.

٢٣ـ تفسير الصافي للمـولى محسن الشهير بالفيض الكاشـاني (المتوفّى ١٠٩١هـ.ق) ، في خمسة مجلـدات، نشر دار المرتضى للنشر، قم، طبـع في مطبعة سعيـد بمشهد الرضا -عليه السّلام- .

٢٤ـ تفسير علي بن إبـراهيم «تفسير القمي»، لأبي الحسن علي بن إبراهيـم القمي (من مشايخ الكليني) (المتوفّى ٣٠٧ هـ)، في مجلدين، تصحيح و تعليق السيّد طيّب الموسوي الجزائري، من منشورات مكتبة الهدى، نشر مـؤسسة دار الكتاب، قم، الطبعة الثالثة ، سنة ١٤٠٤ هـ.ق.

٢٥ـتفسير العيّـاشي للعيّـاشي، أبي النضر، محمّـد بـن المسعود بـن محمّـد بـن العيّـاش التميمي الكوفي السمرقندي (عاش في أواخر القـرن الثالث من الهجرة النبوية)، في جزئين ، طبع المكتبـة العلميّة الإسلاميّة، طهران، تصحيـح و تحقيق و تعليق السيد هاشم الرسولي المحلاتي.

* تفسير القمي ← تفسير علي بن إبراهيم .

* تفسير الكشاف ← الكشاف.

* تفسير مجمع البيان ← مجمع البيان.

❁ تفسير نور الثقلين ← نور الثقلين.

❁ تنبيه الخواطر و نزهة النواظر ← مجموعة ورّام.

٢٦ـ التنقيح الرائع «التنقيح الرائع لمختصر الشرائع» لجمال الدين، مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي (المتوفّى ٨٢٦هـ) في أربعة مجلدات، طبع مطبعة الخيام، قم، سنة ١٤٠٤ هـ. تحقيق السيّد عبد اللطيف الكوهكمري.

٢٧ـ تنقيح المقال «تنقيح المقال في علم الرجال» للمامقاني، الشيخ عبد الله بن محمّد حسن (١٢٩٠ـ ١٣٥١هـ) في ثلاثة مجلدات، طبع المطبعة المرتضويّة في النجف الأشرف، سنة ١٣٤٩ إلى ١٣٥٢ هـ.ق، و طبع في آخر مجلده الثالث كتاب مقباس الهداية في علم الدراية للمؤلّف ـ قدّس سرّه ـ.

٢٨ـ التهذيب «تهذيب الأحكام» في شرح المقنعة لشيخ الطائفة، أبي جعفر الطوسي (٣٨٥ـ ٤٦٠هـ) في عشرة مجلدات، طبع إيران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، سنة ١٣٩٠ هـ. ق والطبع القديم في مجلدين، بالأُفست من طبعة سنة ١٣١٧ و ١٣١٨ هـ. ق، مع تصحيح أرقام الصفحات.

٢٩ـ تهذيب الأُصول تقريراً لبحث آية الله العظمى الإمام الخميني ـ قدّس سرّه ـ (١٣٢٠ـ ١٤٠٩ هـ.ق) بقلم آية الله الشيخ جعفر السبحاني، في مجلدين، طبع مؤسسة النشر الإسلامي، قم، سنة ١٤٠٥ هـ.ق.

٣٠ـ ثواب الأعمال و عقاب الأعمال للصدوق، أبي جعفر محمّد بن عليّ بن بابويه (المتوفّى ٣٨١ هـ)، طبع مطبعة أمير قم، سنة ١٣٦٨ هـ. ش، الطبعة الثانية.

٣١ـ جامع الأخبار لمحمّد بن محمّد السبزواري، «من علماء القرن السابع»، تعليق وتصحيح حسن المصطفوي، طبع طهران، سنة ١٣٨٢ هـ.ق.

٣٢ـ جامع السعادات «جامع السعادات في موجبات النجاة» للمولى محمّد مهدي بن أبي ذرّ النراقي (المتوفّى ١٢٠٩ هـ) في ثلاثة مجلدات، طبع مطبعة النجف،

الطبعة الثالثة، سنة ١٣٨٣ هـ.ق.

٣٣ـ جامع المقاصد «جامع المقاصد في شرح القواعد» للمحقّق الثاني، عليّ بن الحسين الكركي (المتوفّى ٩٤٠ هـ) تحقيق و نشر مؤسسة آل البيت ـ عليهم السلام ـ ، طبع مطبعة مهر، قم، في ثلاثة عشر مجلداً، سنة ١٤٠٨ ـ ١٤١١ هـ.ق.

٣٤ـ الجعفريات أو الأشعثيات (المطبوع مع قرب الإسناد) يرويه أبو علي، محمّد بن محمّد الأشعث، «من أعلام القرن الرابع»، طبع المطبعة الإسلامية، سنة ١٣٧٠، «بخطّ أبو القاسم خوشنويس».

٣٥ـ الجوامع الفقهية، من منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة، سنة ١٤٠٤ هـ. ق» مصوّراً من طبعه السابق مع حذف رسالة ترجمة أبي بصير و تغيير الترتيب السابق للكتب «بخطّ محمد رضا الخوانساري، و ابنه محمّد علي، سنة ١٢٧٦ هـ.ق»، جمع فيه اثنا عشر كتاباً في الفقه من تأليفات القدماء: ١ـ المقنع في الفقه للصدوق (المتوفّى ٣٨١ هـ) . ٢ـ الهداية للصدوق أيضاً. ٣ـ الانتصار للسيّد المرتضى (٣٥٥ـ ٤٣٦هـ). ٤ـ الناصريات له أيضاً. ٥ـ الجواهر لابن البرّاج (٤٠٠ـ ٤٨١هـ). ٦ـ إشارة السَّبَق لعلاء الدين الحلبي. ٧ـ المراسم لسلاّر (المتوفّى ٤٦٣ هـ). ٨ـ النهاية لشيخ الطائفة (٣٨٥ـ ٤٦٠هـ). ٩ـ نكت النهاية للمحقّق الحلّي (٦٠٢ـ ٦٧٢هـ). ١٠ـ الغنية لابن زهرة (٥١١ـ ٥٨٥هـ). ١١ـ الوسيلة لابن حمزة. ١٢ـ المقنعة «المقنعة في الأصول و الفروع» للشيخ المفيد، أبي عبد الله، محمّد بن محمّد بن النعمان (٣٣٦ـ ٤١٣هـ).

٣٦ـ الجواهر «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام» للشيخ محمّد حسن بن باقر النجفي المعروف بـ «صاحب الجواهر» «المتوفّى ١٢٦٦ هـ» في اثنين و أربعين مجلداً، طبع إيران، دار الكتب الإسلاميّة، سنة ١٣٩٢ ـ ١٤٠٠ هـ.ق. و الطبع القديم في ستة مجلدات، سنة ١٣٢٥ هـ.ق.

٣٧ـ جوامع الجامع في تفسير القرآن الكريم للطبرسي، أبي عليّ الفضل بن الحسن الطبرسي (المتوفّى ٥٤٨ هـ.ق) في مجلد واحد، طبع طهران، سنة ١٤٠٤ هـ.ق. مصوّراً من طبعه القديم «بخطّ طاهر خوشنويس، سنة ١٣٨٣هـ.ق».

٣٨ـ حاشية الإرشاد للمحقّق الثاني، علي بن الحسين الكركي (المتوفّى ٩٤٠هـ.ق)، والكتاب موجود في مخطوطات مكتبة آية الله النجفي في قم المقدّسة، تحت الرقم ٧٩.

* حاشية الإيرواني ← حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني.

٣٩ـ حاشية العلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي على المكاسب، للعلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي (المتوفّى ١٣٣٨ هـ) طبع إيران، سنة ١٤١٢ هـ. ق، مصوّراً من طبعه القديم.

٤٠ـ حاشية المكاسب، للعلاّمة المحقّق الحاج الشيخ محمّد حسين الغروي الإصبهاني، (١٢٩٦ـ ١٣٦١هـ) في مجلدين، طبع مطبعة الغدير، بقم المشرفة، الطبعة الثانية مصوراً من طبعه السابق، سنة ١٤٠٨ هـ. بخطّ محمود أشرفي التبريزي، سنة ١٣٩٦.

٤١ـ حاشية المكاسب للعلاّمة السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي (المتوفّى ١٣٣٧هـ)، طبع مؤسسة إسماعيليان، قم، سنة ١٣٧٨، مصوّراً من طبعه السابق، «بخطّ حاجي ميرزا رضا اللنجاني، سنة ١٣١٦ هـ.ق».

* حاشية المكاسب للمحقّق المامقاني ← غاية الآمال.

* حاشية الإمام الخميني ـ قدّس سرّه ـ على العروة ← العروة الوثقى.

٤٢ـ حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني، الحاج ميرزا علي بن عبد الحسين بن المولى علي أصغر بن محمّد باقر الإيرواني النجفي (١٣٠١ـ١٣٥٤) طبع بالأُفست في مطبعة رشديّة بطهران، سنة ١٣٧٩ هـ.ق.

٤٣ـ حاشية المكاسب تقريراً لبحث المحقق المدقّق الميرزا محمد حسين النائيني (المتوفّى ١٣٥٥هـ.ق) بقلم الشيخ محمّد تقي الآملي (١٣٠٤ـ١٣٩١ هـ) في مجلدين، طبع مؤسسة النشر الإسلامي، قم، سنة ١٤١٠هـ.ق.

٤٤ـ الحدائق «الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة» للشيخ يوسف بن أحمد البحراني (١١٠٧ـ ١١٨٦هـ) طبع منه خمسة وعشرون مجلداً من أوّل كتاب الطهارة إلى أواخر كتاب الظهار من سنة ١٣٧٦ إلى ١٤٠٩ هـ.ق.

٤٥ـ الخصال للصدوق، أبي جعفر، محمّد بن علي بن الحسين (المتوفّى ٣٨١هـ) طبع منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، قم . «صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري».

٤٦ـ الخلاف «الخلاف في الأحكام، أو مسائل الخلاف» لشيخ الطائفة، أبي جعفر الطوسي (٣٨٥ـ ٤٦٠ هـ). في ثلاثة مجلدات، طبع إيران.

٤٧ـ الدروس «الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة» للشهيد الأوّل، شمس الدين أبي عبد الله، محمّد بن مكي (٧٣٤ـ٧٨٦ هـ) طبع قم، انتشارات صادقي، تصحيح وتعليق: السيّد مهدي اللازوردي الحسيني «بخطّ أبي القاسم محمّد صادق الحسيني ١٢٦٩هـ.ق».

٤٨ـ دعائم الإسلام للقاضي أبي حنيفة، النعمان بن محمد التميمي المغربي (المتوفّى ٣٦٣هـ) في مجلدين، طبع القاهرة، دار المعارف.

٤٩ـ الدعوات لأبي الحسين سعيد بن هبة الله المشهور بـ «قطب الدّين الرّاوندي»، (المتوفّى ٥٧٣ هـ)، تحقيق و نشر مدرسة الإمام المهدي ـعليه‌السلام‌ـ بقم المقدّسة، طبع قم، سنة ١٤٠٧ هـ.ق.

٥٠ـ رجال العلاّمة الحلّي للحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي (٦٤٨ـ ٧٢٦هـ.ق)، في مجلد واحد، طبع مطبعة الحيدريّة، النجف، سنة ١٣٨١ هـ.ق.

* رجال المامقاني للشيخ عبد الله ← تنقيح المقال.

٥١ـ رجال النجاشي لأبي العباس أحمد بن علي المعروف بـ «النجاشي» (٣٧٢ـ ٤٥٠هـ.ق)، طبع جماعة المدرسين، قم، سنة ١٤٠٧ هـ. مع التحقيق للسيّد موسى الشبيري الزنجاني.

٥٢ـ الرسائل العشر لشيخ الطائفة، أبي جعفر، محمّد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ـ ٤٦٠هـ)، طبع قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

٥٣ـ الرسائل، تشتمل على مباحث اللاضرر، و الاستصحاب، والتعادل والترجيح، والاجتهاد و التقليد، والتقيّة لآية الله العظمى الإمام الخميني ـ قدّس سرّه ـ (١٣٢٠ـ١٤٠٩هـ.ق) مع تذييلات لمجتبى الطهراني سنة ١٣٨٥، طبع مؤسّسة إسماعيليان، قم.

* الرسائل للشيخ الأعظم الأنصاري، ← فرائد الأُصول.

* رسالة في حكم أخذ الأُجرة على الواجبات، للشيخ المحقّق محمّد حسين الغروي الإصبهاني، ← حاشية المكاسب له.

* رسالة شريفة في القضاء عن الميت للشيخ الأعظم الأنصاري ← المكاسب له.

* رَوحُ الجنان و رُوحُ الجَنان، ← تفسير أبي الفتوح الرازي.

٥٤ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقيّة للشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي (٩١١ـ٩٦٥ وقيل ٩٦٦هـ) في مجلدين، الطبع القديم «بخطّ عبد الرحيم ١٣٠٨ و ١٣١٠ هـ.ق».

* الروضة «روضة الكافي» للكليني ← الكافي له.

٥٥ـ رياض المسائل «رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل» للسيّد علي بن محمّد ابن علي الطباطبائي (١١٦١ـ١٢٣١هـ) في مجلدين، طبع مؤسّسة آل البيت

ـ عليهم السلام ـ ، «بخط كلب علي بن عباس القزويني، سنة ١٢٨٦ـ ١٢٨٨هـ.ق».

٥٦ـ زبدة البيان في أحكام القرآن للمقدّس الأردبيلي ، أحمد بن محمّد «المتوفّى سنة ٩٩٣هـ» طبع طهران، المكتبة المرتضويّة، حقّقه و علّق عليه محمّد الباقر البهبودي.

٥٧ـ السرائر «السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي» لابن إدريس الحلّي، أبي جعفر محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي(٥٥٨ـ ٥٩٨هـ.ق) في ثلاثة مجلدات، طبع مؤسسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة سنة ١٤١٠ هـ.

٥٨ـ سنن أبي داود، لأبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (٢٠٢ـ ٢٧٥هـ) في مجلدين طبع دار الجنان ، بيروت، سنة ١٤٠٩ هـ.ق.

٥٩ـ سنن البيهقي «السنن الكبرى» لأبي بكر أحمد بن الحسين بن عليّ البيهقي (المتوفّى ٤٥٨ هـ)، في عشرة مجلدات، طبع دار الفكر، بيروت، وفي ذيله «الجوهر النقي» لابن التركماني (المتوفّى سنة ٧٤٥هـ) مصوّراً من طبعة الهند، سنة ١٣٤٤ هـ.ق.

٦٠ـ سنن الترمذي «جامع الترمذي » لأبي عيسى ، محمّد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٠٩ـ ٢٧٩هـ. ق) في خمسة مجلدات، طبع دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٣ هـ. ق، تحقيق و تصحيح عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الرحمان محمّد عثمان.

٦١ـ الشرائع «شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام» للمحقّق الحلّي، أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (المتوفى ٦٧٦ هـ) أربعة أجزاء في مجلدين، مع تعليقات السيّد صادق الشيرازي طبع مطبعة أمير، قم، مصوّراً من طبعة بيروت، سنة ١٤٠٣ هـ.ق.

٦٢ـ شرح الإشارات، للمحقّق نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي، المعروف

بالخواجة نصير الدين الطوسي (٥٩٧ـ ٦٧٢هـ.ق) والمتن «الإشارات والتنبيهات» للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، مع شرح الشرح لقطب الدّين محمّد بن محمّد بن أبي جعفر الرازي، في ثلاثة مجلّدات، طبع مطبعة الحيدري سنة ١٣٧٧ هـ.ق.

*شرح تجريد الاعتقاد، ←كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد.

٦٣ـ شرح تجريد العقائد، لعلاء الدين عليّ بن محمّد القوشجي (المتوفّى ٨٧٩هـ ق) طبع حجري، سنة ١٢٨٥ هـ. ق، و الماتن: محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي، المعروف بالخواجة نصير الدين الطوسي (٥٩٧ـ ٦٧٢ هـ.ق).

٦٤ـشرح حكمة الإشراق، لقطب الدين الشيرازي «محمود بن مسعود بن مصلح الكازروني الفارسي الشافعي» (المتوفّى سنة ٧١٠ هـ) طبع حجري بخطّ محمد بن الميرزا عبد العلي الدّرجزيني، سنة ١٣١٥، من منشورات بيدار، قم، مصوّراً.

٦٥ـشرح الفقيه، للمولى محمّد تقيّ المجلسي الأوّل (١٠٠٣ـ ١٠٧٠ هـ.ق) في مجلدين، الطبعة الحجرية للشيخ محمّد حسين، سنة ١٣٧٦ هـ.ق، طهران.

* شرح اللمعة ←الروضة البهيّة في شرح اللّمعة الدمشقيّة.

٦٦ـصحاح اللغة «الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربية» لإسماعيل بن حمّاد الجوهري (المتوفّى ٣٩٣هـ.ق) في ستة مجلدات، مع مقدمة التحقيق، لأحمد عبد الغفور عطّار، طبع دار العلم للملايين، بيروت سنة ١٤٠٧هـ.ق، مصوّراً من طبعة مصر، سنة ١٣٧٦هـ.ق.

٦٧ـ صحيح البخاري «الجامع الصحيح» لأبي عبد الله محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة بن بردزيه البخاري الجعفي (١٩٤ـ ٢٥٦هـ.ق) تسعة أجزاء في أربعة مجلدات، طبع دار القلم، بيروت، سنة ١٤٠٧هـ.ق.

٦٨ـصحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجّاج القشيريّ النيسابوري (٢٠٦ـ

٢٦١هـ.ق) في مجلدين، طبع دار الفكر، بيروت، سنة ١٤٠٨هـ.ق.

٦٩ـ الصحيفة السجّاديّة الكاملة، المنتهى سندها إلى الإمام زين العابدين، عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب ـ عليهم السّلام ـ و يقال لها «الصحيفة الأُولى» أيضاً، طبع المكتبة الإسلاميّة، طهران، سنة ١٣٧٨هـ.ق. «بخطّ حسن الهريسي التبريزي».

٧٠ـ العروة الوثقى للسيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي(المتوفّى ١٣٣٧ هـ.ق) في مجلدين، طبع إيران، المكتبة العلميّة الإسلاميّة، سنة ١٣٩٩ هـ.ق. وبهامشها تعليقات أعلام العصر و مراجع الشيعة الإمامية.

٧١ـ العدّة «عدّة الأُصول» لشيخ الطائفة، أبي جعفر الطوسي (٣٨٥ـ ٤٦٠هـ) المجلّد الأوّل، طبع مؤسّسة آل البيت ـ عليهم السلام ـ سنة ١٤٠٣ هـ.ق.

٧٢ـ علل الشرائع للصدوق، أبي جعفر، محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (المتولد حدود ٣٠٥ والمتوفى ٣٨١ هـ) الطبعة القديمة سنة ١٣١١هـ.ق و طبعة أُخرى من منشورات المكتبة الحيدرية في النجف، سنة ١٣٨٥ هـ.

٧٣ـ العوائد «عوائد الأيام من مهمّات أدلّة الأحكام» للمولى أحمد بن محمّد مهدي النراقي (المتوفى ١٢٤٥ أو ١٢٤٤ هـ)، الطبعة الثالثة، مطبعة الغدير، قم، سنة ١٤٠٨ هـ.ق.

٧٤ـ عوالي اللئالي «عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية» لابن أبي جمهور الإحسائي، محمّد بن عليّ بن إبراهيم الإحسائي (المتوفّى ٩٤٠ هـ.ق) في أربعة مجلدات، طبع مطبعة سيّد الشهداء، قم، سنة ١٤٠٣ هـ. تحقيق الحاج آقا مجتبى العراقي.

٧٥ـ عيون أخبار الرضا للشيخ الصدوق، أبي جعفر، محمّد بن عليّ بن الحسين (المتوفّى ٣٨١ هـ. ق) جزءان في مجلد واحد طبع إيران، سنة ١٣٧٨ هـ. ق، مع

التصحيح والتذييل للسيّد مهدي الحسيني اللازوردي.

٧٦ـ غاية الآمال، للشيخ محمد حسن بن ملا عبد الله المامقاني (المتوفى سنة ١٣٢٣ هـ.ق) طبع حجري، سنة ١٣١٧ هـ. بخطّ مصطفى بن محمّد الرازي.

٧٧ـ فرائد الأُصول «المشتهر بالرسائل» للشيخ الأعظم، مرتضى بن محمّد أمين الدزفولي الأنصاري النجفي (١٢١٤ـ ١٢٨١ هـ) خمس رسائل في مجلّد واحد، طبع «مهر» قم، «مصوّراً من طبعة ١٣٧٤ هـ.ق».

٧٨ـ الفصول «الفصول الغروية في الأُصول الفقهيّة» للشيخ محمّد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الإصفهاني الحائري، (المتوفّى سنة ١٢٥٠ هـ) طبع سنة ١٤٠٤ هـ. مصوّراً من طبعه الحجري سنة ١٢٦٦ هـ بخطّ محمود بن غلام رضا القمي.

٧٩ـ فقه الرضا «الفقه المنسوب للإمام الرضا ـ عليه السلام ـ» تحقيق مؤسسة آل البيت ـ عليهم السلام ـ لإحياء التراث، قم، الطبعة الأُولى في مشهد المقدّسة، سنة ١٤٠٦ هـ.ق.

٨٠ ـ الفقه على المذاهب الأربعة، لعبد الرحمان الجزيري «تأليف لجنة بإشراف وزارة الأوقاف بمصر» في خمسة مجلدات، طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة السابعة، سنة ١٤٠٦ هـ. مصوراً من طبع المكتبة التجارية الكبرى بمصر، سنة ١٣٩٢ هـ. ق.

٨١ ـ فقه القرآن، لقطب الدين أبي الحسين سعيد بن هبة الله الراوندي (المتوفّى سنة ٥٧٣ هـ) في مجلدين طبع مطبعة الولاية بقم المشرفة الطبعة الثانية سنة ١٤٠٥ هـ. ق من منشورات مكتبة آية الله العظمى النجفي ـ قدّه ـ.

٨٢ـ الفقيه «كتاب من لا يحضره الفقيه» للشيخ الصدوق، أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (المتوفّى ٣٨١ هـ. ق)، أربعة مجلدات، طبع منشورات جماعة المدرّسين، قم، صحّحه و علّق عليه علي أكبر الغفاري، و الطبعة الأُخرى

حجرية، سنة ١٣٧٦ هـ.ق.

٨٣ ـ الفهرست، لشيخ الطائفة، أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ـ ٤٦٠ هـ.ق) طبع قم، مصوّراً من طبع المكتبة المرتضوية في النجف «صحّحه و علّق عليه السيّد محمّد صادق آل بحر العلوم».

٨٤ ـ فوائد الأُصول، للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني(١٣٠٩ـ١٣٦٥هـ. ق) تقريرات بحث الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني (المتوفّى سنة ١٣٥٥هـ) أربعة أجزاء في ثلاثة مجلدات ، طبع مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ، بقم المشرفة، ايران ، سنة ١٤٠٤ هـ.ق.

٨٥ ـ القاموس «القاموس المحيط والقابوس الوسيط» لمجد الدين، محمّد بن يعقوب الفيروز آبادي الشيرازي، (٧٢٩ـ٨١٨هـ.ق) أربعة مجلدات، طبع دار الجيل، بيروت، مصوّراً من طبع شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده بمصر، سنة ١٣٧١ هـ. ق.

* قرب الإسناد ← الجعفريات أو الأشعثيات.

٨٦ ـ القواعد«قواعد الأحكام في مسائل الحلال والحرام» للعلاّمة ، الحسن بن يوسف ابن عليّ بن المطهر الحلّي، (٦٤٨ـ ٧٢٦هـ.ق) جزءان في مجلّد واحد، طبع قم، منشورات الرضي.

«الجزء الأوّل بخطّ الميرزا السيّد حسن بن الحاج الميرزا علي نقي المدرّس الحسيني اليزدي، سنة ١٣٣٠ هـ.ق. الجزء الثاني بخطّ محمّد بن الميرزا عبدالعليّ، سنة ١٣١٥ هـ.ق».

٨٧ ـ القوانين «القوانين المحكمة في الأُصول» للمحقق ميرزا أبي القاسم القمي بن المولى محمّد حسن الجيلاني، المعروف بالميرزا القمي (١١٥١ـ ١٢٣١هـ) في مجلدين المجلّد الأوّل منه ما بأيدينا طبع المكتبة العلميّة الإسلامية، بطهران، سنة

١٣٧٨ هـ.ق. مصوّراً من طبعه الحجري، سنة ١٣٠٢ هـ. ق بخطّ عبد الرحيم.

٨٨ ـ الكافي للشيخ الكليني، أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (المتوفّى سنة ٣٢٨ أو ٣٢٩ هـ.ق) في ثمانية مجلدات، الأُصول والفروع والروضة، طبع دار الكتب الإسلاميّة، إيران، صحّحه و علّق عليه علي أكبر الغفّاري.

* كتاب الأربعين للشيخ البهائي ← الأربعين.

٨٩ـ كتاب البيع، للمؤلف، آية الله العظمى الإمام الخميني ـ قدّس سرّه ـ (١٣٢٠ـ ١٤٠٩ هـ.ق) في خمسة مجلدات، طبع مؤسسة إسماعيليان، قم.

٩٠ـ كتاب الصلاة، لآية الله العظمى الشيخ عبد الكريم بن المولى محمّد جعفر المهرجردي اليزدي (١٢٧٦ـ ١٣٥٥ هـ. ق) من منشورات «مكتب الإعلام الإسلامي» بقم المشرفة.

٩١ـ كتاب الطهارة ، للمؤلّف، آية الله العظمى الإمام الخميني ـ قدّس سرّه ـ (١٣٢٠ـ ١٤٠٩ هـ.ق) في أربعة مجلدات طبع مكتبة الحكمة و المكتبة العلمية، قم.

٩٢ـ الكشّاف، تفسير الكشّاف، «الكشّاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل» لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (٤٦٧ـ ٥٣٨هـ.ق) في أربعة مجلدات، و يليه الكافي الشاف...، لأحمد بن حجر العسقلاني، طبع دار المعرفة، بيروت.

٩٣ـ كشف الرموز «في شرح المختصر النافع» لأبي عليّ الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي، المعروف بالفاضل و المحقّق الآبي، من أعلام القرن السابع، في مجلدين، طبع مؤسسة النشر الإسلامي، قم، سنة ١٤٠٨ـ ١٤١٠ هـ. ق. تحقيق الشيخ علي پناه الإشتهاردي، و آغا حسين اليزدي.

٩٤ـ كشف الريبة عن أحكام الغيبة، للشهيد السعيد زين الدّين الجبعي العاملي الشامي (٩١١ـ ٩٦٥ هـ. ق)، طبع قم، سنة ١٤٠٣ هـ. ق، مصوّراً من طبع

منشورات مكتبة الإمام صاحب الزمان -عليه السّلام- العامّة، الكاظميّة ـ العراق، تحقيق السيّد علي الخراساني الكاظمي.

٩٥ـ كشف اللثام «كشف اللثام و الإبهام عن كتاب قواعد الأحكام» لبهاء الدين محمّد ابن الحسن الإصفهاني، المعروف بالفاضل الهندي، (المتوفّى ١١٣٥ أو ١١٣٧ هـ.ق) في مجلدين طبع إيران، قم، سنة ١٤٠٥هـ، مصوّراً من طبع طهران سنة ١٢٧٤ هـ.ق.

٩٦ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، للعلّامة الحلّي، جمال الدين أبي منصور، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلّي (٦٤٨ـ ٧٢٦ هـ.ق).

والماتن: محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي، المعروف بالخواجة نصير الدين الطوسي (٥٩٧ـ ٦٧٢هـ.ق)، طبع مكتبة المصطفوي، قم.

٩٧ـ كفاية الأحكام، للمحقّق السبزواري، المولى محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري (المتوفّى ١٠٩٠ هـ.ق)، طبع حجري، إيران، إصبهان.

٩٨ـ كنز الفوائد لأبي الفتح الشيخ محمّد بن عليّ بن عثمان الكراجكي الطرابلسي (المتوفّى ٤٤٩ هـ.ق) في مجلدين طبع مطبعة أمير، قم، سنة ١٤١٠ هـ. ق، حقّقه و علّق عليه عبد الله نعمة.

٩٩ـ لسان العرب، لابن منظور، أبي الفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري (٦٣٠ـ ٧١١ هـ.ق) مع الملحقات في ستة عشر مجلداً، طبع نشر أدب الحوزة، قم، سنة ١٤٠٥ هـ. ق.

١٠٠ـ اللهوف «اللهوف في قتلى الطفوف» لابن طاووس، عليّ بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس الحسيني (المتوفى سنة ٦٦٤ هـ.ق) طبع مطبعة أمير، قم، سنة ١٤١٢هـ.ق، مصوّراً من طبعة منشورات المطبعة الحيدرية في النجف سنة ١٣٦٩ هـ.ق.

١٠١ـ المبسوط، لشيخ الطائفة، أبي جعفر، محمّد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ـ ٤٦٠ هـ. ق) ثمانية أجزاء في أربعة مجلدات، طبع المكتبة المرتضوية، إيران، الطبعة الثانية ١٣٨٧ـ١٣٩٣ هـ. ق.

* المجالس للصدوق ← الأمالي له.

* المجالس للمفيد ← الأمالي له.

١٠٢ـ المجالس والأخبار لشيخ الطائفة، أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ـ ٤٦٠ هـ.ق) وهو المعروف بالأمالي المنسوب تارةً إلى شيخ الطائفة، و أخرى إلى ابنه الشيخ أبي علي، الحسن بن الشيخ أبي جعفر، محمّد بن الحسن الطوسي (المتوفّى بعد سنة ٥١٥ هـ.ق) ، في سبعة و عشرين جزءاً ، ظهر للناس ثمانية عشر جزءاً منها أوّلاً، ثمّ أملى بعدها تمام سبعة وعشرين، وكلّها يرويها ولد الشيخ عن والده كما ذكره السيّد ابن طاووس، و نقل عنه في الذريعة ٢/ ٣٠٩ وجه انتساب الناس الثمانية عشر إلى ابن الشيخ والبقية إلى الشيخ فراجع، طبع حجري، في طهران، في مجلد واحد، «بخطّ زين العابدين القمي، سنة ١٣١٣ هـ.ق».

١٠٣ـ مجمع البحرين «مجمع البحرين و مطلع النيّرين» للطريحي، فخر الدين بن محمّد علي بن أحمد بن طريح(٩٧٩ـ ١٠٨٧، وقيل ١٠٨٩، و قيل ١٠٨٥، والأرجح الأوّل) ستة أجزاء في ثلاثة مجلدات، الطبعة المحقّقة الثانية، إيران، المكتبة المرتضوية، سنة ١٣٩٥ هـ. ق، تحقيق السيّد أحمد الحسيني.

١٠٤ـ مجمع البيان «مجمع البيان لعلوم القرآن» للطبرسي، أبي علي، الفضل بن الحسن الطبرسي (المتوفّى ٥٤٨ هـ.ق) عشرة أجزاء في خمسة مجلدات، طبع إيران، سنة ١٣٦٥ هـ.ش، مصوّراً من طبع دار المعرفة، بيروت، سنة ١٤٠٦ هـ. ق. تحقيق السيّد هاشم الرسولي و ....

١٠٥ـ مجمع الفائدة والبرهان للمحقّق الأردبيلي ، أحمد بن محمّد، المعروف بـ«المقدّس الأردبيلي» (المتوفّى ٩٩٣ هـ.ق) الطبع الجديد، طبع منه حتّى الآن عشرة مجلدات، طبع مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، سنة ١٤٠٣ ـ ١٤١٢ هـ.ق. والطبع القديم في مجلدين، سنة ١٢٧٢ هـ.ق.

١٠٦ـ مجموعة ورّام «تنبيه الخواطر و نزهة النواظر» لأبي الحسين ورّام بن أبي فراس المالكي الأشتريّ (المتوفّى ٦٠٥ هـ.ق) طبع دار الكتب الإسلامية ، إيران، سنة ١٣٦٨ هـ.ش.

١٠٧ـ المحاسن، للبرقي، أبي جعفر، أحمد بن محمّد بن خالد البرقي (المتوفّى ٢٧٤ وقيل ٢٨٠ هـ. ق)، طبع دار الكتب الإسلامية ، قم، عنى بنشره و تصحيحه والتعليق عليه، السيّد جلال الدين الحسيني المشتهر بالمحدّث.

١٠٨ـ المختصر النافع «المختصر النافع في فقه الإمامية» للمحقّق الحلّي، أبي القاسم، نجم الدين، جعفر بن الحسن الحلّي (المتوفّى ٦٧٦ هـ.ق) طبع دار الكتاب العربي بمصر.

١٠٩ـ المختلف «مختلف الشيعة في أحكام الشريعة» للعلاّمة الحلّي، الحسن بن يوسف المطهر الحلّي (٦٤٨ـ ٧٢٦هـ.ق) جزءان في مجلد واحد، طبع إيران بتصدّي الشيخ أحمد الشيرازي سنة ١٣٢٣ـ ١٣٢٤ هـ.ق.

١١٠ـ مرآة العقول «مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول» للعلاّمة المجلسي، محمّد باقر بن محمّد تقي (١٠٣٧ـ ١١١١ هـ. ق) الطبع الجديد، في ستة و عشرين مجلداً طبع دار الكتب الإسلامية ، إيران، سنة ١٤٠٤ ـ ١٤١١ هـ.ق و الطبع القديم في أربعة مجلدات، الطبع الحجري «بخطّ أبي القاسم النوري من سنة ١٣١٧ إلى ١٣٢٥ هـ.ق».

١١١ـ مروج الذهب و معادن الجوهر ، لأبي الحسن ، علي بن الحسين بن علي

المسعودي، المعروف بالمسعودي (المتوفّى ٣٤٥ أو ٣٤٦ هـ.ق) في أربعة مجلدات، طبع دار الأندلس للطباعة والنشر ـ بيروت ـ سنة ١٣٨٥هـ. ق.

١١٢ـ مسائل العزّية، للمحقّق الحلّي، أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (المتوفى ٦٧٦ هـ.ق). وهي موجودة في مخطوطات مكتبة آية الله العظمى النجفي ـ قدّس سرّه ـ تحت الرقم ٤٢٤٢.

١١٣ـ المسالك «مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام»، للشهيد الثاني، زين الدين ابن عليّ العاملي الجبعي (٩١١ـ ٩٦٥ وقيل ٩٦٦ هـ. ق) في مجلدين ، طبع إيران «بخطّ عليّ بن محمّد عليّ الخونساري، سنة ١٣٧٣ هـ.ق».

١١٤ـ مستدرك الوسائل «مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل» للحاج الميرزا حسين النوري الطبرسي، المعروف بالمحدّث النوري (المتوفّى ١٣٢٠ هـ.ق) في ثلاثة مجلدات ، طبع المكتبة الإسلامية بطهران، والمكتبة العلميّة بالنجف.طبع مصوّراً في المطبعة الإسلاميّة، سنة ١٣٨٢ هـ.ق. «بخطّ محمّد صادق بن محمّد رضا التوسركاني، سنة ١٣١٨ هـ.ق» و الطبعة الأُخرى الجديدة المحقّقة ، لمؤسسة آل البيت ـ عليهم السلام ـ لإحياء التراث، قم، سنة ١٤٠٧ هـ.ق ، طبع منه حتّى الآن ثمانية عشر مجلّداً.

١١٥ـ المستصفى «المستصفى من علم الأُصول» لأبي حامد محمّد بن محمّد الغزالي (٤٥٠ـ ٥٠٥هـ) في مجلدين، طبع مطبعة أمير، قم، «مصوّراً من الطبعة الأُولى بمصر، سنة ١٣٢٢ هـ.ق».

* مستطرفات السرائر ⟵ السرائر.

١١٦ـ المستند «مستند الشيعة في أحكام الشريعة» للمولى أحمد بن محمّد مهدي النراقي (المتوفّى ١٢٤٤ و قيل ١٢٤٥ هـ.ق) في مجلدين، طبع قم، دار الكتب العلميّة «مصوّراً من طبع النجف بمطبعة الآداب».

١١٧ـ المشكاة «مشكاة الأنوار في غرر الأخبار» للشيخ أبي الفضل عليّ بن الشيخ رضي الدين أبي نصر الحسن بن أبي علي المفسّر الطبرسي الملقب بأمين الإسلام، «من أعلام القرن السابع» طبع في المطبعة الحيدريّة في النجف سنة ١٣٧٠ هـ.ق. والطبعة الأُخرى المترجم بالفارسية من منشورات الطوس، بالمشهد الرضوي.

١١٨ـ المصباح المنير «المصباح المنير في غريب الشرح الكبير» لأحمد بن محمّد بن علي المقري الفيّومي، (المتوفّى ٧٧٠ هـ. ق) جزءان في مجلّد واحد، طبع إيران سنة ١٤٠٥ هـ.ق.

١١٩ـ المطوّل، «كتاب المطوّل في شرح تلخيص المفتاح» لسعد الدّين مسعود بن عمر ابن عبد الله التفتازاني الهرويّ الشافعي الخراساني المتوفى سنة ٧٩١ هـ. ق، طبع المكتبة العلميّة الإسلاميّة بطهران سنة ١٣٧٤ هـ.ق.

١٢٠ـ معاني الأخبار، للشيخ الصدوق، أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (المتوفّى ٣٨١ هـ.ق) عني بتصحيحه علي أكبر الغفّاري، طبع منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة.

١٢١ـ المعتبر «المعتبر في شرح المختصر» للمحقّق الحلّي، أبي القاسم، نجم الدين، جعفر بن الحسن الحلّي (المتوفّى ٦٨٦ هـ.ق). الطبع الجديد في مجلدين، طبع مدرسة الإمام أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ، سنة ١٣٦٤ هـ.ش. و الطبع القديم في مجلد واحد، سنة ١٣١٨ هـ.ق.

١٢٢ـ المعجم المفهرس «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم» وضعه محمّد فؤاد عبد الباقي، طبع مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، سنة ١٣٦٤ هـ.ق.

١٢٣ـ معيار اللغة، لميرزا محمد علي بن محمّد صادق الشيرازي، في مجلدين، طبع حجري، إيران، سنة ١٣١١ـ١٣١٦ هـ.ق.

١٢٤ـ المغرب في ترتيب المعرب، لأبي الفتح ناصر بن عبد السيّد بن علي المطرزي

(٥٣٨ـ ٦١٦ هـ.ق) طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، سنة ١٣٢٨ هـ.ق.

١٢٥ـ مفاتيح الشرائع للفيض الكاشاني، المولى محمّد محسن الكاشاني (١٠٠٧ـ ١٠٩١هـ.ق) في ثلاثة مجلدات، طبع مطبعة الخيّام، قم، سنة ١٤٠١ هـ.ق، تحقيق السيّد مهدي الرجائي.

١٢٦ـ مفتاح الكرامة «مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلاّمة» للسيّد محمّد جواد بن محمّد الحسيني العاملي (المتوفّى حدود ١٢٢٦ هـ.ق) ، في عشرة مجلدات، طبع منه ثمانية مجلدات في مصر و المجلدان الآخران في إيران، سنة ١٣٢٤ ـ ١٣٧٦ هـ.ق، وطبع أخيراً في قم المقدّسة ، مصوّراً من طبعه السابق.

١٢٧ـ مفردات الراغب، للراغب الإصفهاني، الحسين بن محمّد المفضل (توفّي على قول في سنة ٥٠٢هـ) طبع دار الكاتب العربي، سنة ١٣٩٢ هـ. «تحقيق نديم مرعشلي».

١٢٨ـ المقنعة «المقنعة في الأُصول و الفروع» للشيخ المفيد، أبي عبد الله، محمّد بن محمّد بن النعمان(٣٣٦ـ ٤١٣هـ.ق)، طبع مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، سنة ١٤١٠ هـ.ق.

* مقباس الهداية ←تنقيح المقال.

١٢٩ـ مكارم الأخلاق للشيخ رضيّ الدين أبي نصر الحسن بن الفضل الطبرسي «من أعلام القرن السادس الهجري»، طبع قم، سنة ١٤١٢ هـ.ق «مصوّراً من الطبعة السادسة، سنة ١٣٩٢ هـ.ق».

١٣٠ـ المكاسب للشيخ الأعظم، الشيخ مرتضى بن المولى محمّد أمين الأنصاري (المتوفّى ١٢٨١ هـ.ق) طبع تبريز، مطبعة الاطّلاعات، الطبعة الثانية، «بخطّ طاهر بن عبد الرحمان خوشنويس، سنة ١٣٧٦ هـ.ق».

* ملحقات الصحيفة السجاديّة ← الصحيفة السجاديّة.

* من لا يحضره الفقيه ← الفقيه

١٣١ـ المنجد «المنجد في اللغة و الأعلام» اشترك في تأليفه عدّة من المحقّقين، دار المشرق، بيروت، الطبعة العشرون.

١٣٢ـ منتهى الإرب «منتهى الإرب في لغات العرب» لعبد الرحيم بن عبدالكريم الصفي پوري، أربعة أجزاء في مجلدين ، طبع إيران ، سنة ١٢٩٧ـ١٢٩٨هـ.ق.

١٣٣ـ المنتهى «منتهى المطلب في تحقيق المذهب» للعلاّمة الحلّي (٦٤٨ـ٧٢٦ هـ) في مجلدين، طبع إيران سنة ١٣٣٣ هـ. ق.

١٣٤ـ منية الطالب «منية الطالب في شرح المكاسب» للشيخ موسى بن محمّد النجفي الخونساري (تقريرات أبحاث أستاذه آية الله العظمى الشيخ محمّد حسين الغروي النائيني، المتوفى ١٣٥٥ هـ) في مجلدين ، طبع المكتبة المرتضوية في النجف سنة ١٣٥٨ هـ. والمكتبة الحيدرية في طهران سنة ١٣٧٣ هـ.ق «بخطّ محمّد علي الغروي التبريزي».

١٣٥ـ المهذّب «المهذّب في الفقه» لابن البرّاج، القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي (٤٠٠ـ ٤٨١هـ) في مجلدين، طبع مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم المشرّفة.

١٣٦ـ نضد القواعد «نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية» للفاضل المقداد بن عبد الله السيوري(المتوفّى ٨٢٦ هـ.ق) طبع مطبعة الخيام، قم، سنة ١٤٠٣ هـ. ق«تحقيق السيّد عبد اللطيف الكوهكمري».

١٣٧ـ النهاية «النهاية في غريب الحديث والأثر» لابن الأثير، مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمّد الجزري (٥٤٤ـ٦٠٦ هـ) في خمسة مجلدات، طبع دار إحياء الكتب العربية ، سنة ١٣٨٣ هـ.ق تحقيق محمود محمّد الطناحي وطاهر أحمد

الزاوي.

١٣٨ـ نهاية الإحكام في معرفة الأحكام للعلاّمة الحلّي، الحسن بن يوسف (٦٤٨ـ ٧٢٦هـ. ق) في مجلدين، طبع قم، سنة ١٤١٠ هـ. ق «مصوّراً من طبع دار الأضواء، بيروت، سنة ١٤٠٦ هـ.ق» تحقيق السيد مهدي الرّجائي.

١٣٩ـ النهاية «النهاية في مجرد الفقه و الفتاوي» لشيخ الطائفة، أبي جعفر الطوسي (٣٨٥ـ ٤٦٠ هـ.ق) طبع دار الكتاب العربية، بيروت، سنة ١٣٩٠ هـ.ق.

١٤٠ـ نهاية الأفكار ، للشيخ محمّد تقي بن عبد الكريم البروجردي النجفي» تقريرات بحث أُستاذه آية الله آغا ضياء الدين العراقي» من منشورات مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم.

١٤١ـ نهج البلاغة من كلام مولانا أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ جمعه الشريف الرضي، محمّد ابن الحسين (٣٥٩ ـ ٤٠٦ هـ.ق) له طبعات كثيرة، منها طبع بيروت، سنة ١٣٨٧هـ.ق، «مع ضبط نصّه و ابتكار فهارسه العلميّة للدكتور صبحي الصالح»، وطبع بالأُفست في إيران، سنة ١٣٩٥هـ. بإشراف انتشارات الهجرة، قم.

١٤٢ـ نوادر الراوندي للسيّد فضل الله بن علي الحسيني الراوندي «من علماء القرن الخامس»، المطبوع مع الفصول العشرة في الغيبة للشيخ المفيد، والمسائل الصاغانيّة، أيضاً للشيخ المفيد. ومواليد الأئمّة ، طبع قم المقدّسة، مصوّراً من طبع النجف، سنة ١٣٧٠ هـ.ق.

١٤٣ـ نور الثقلين «تفسير نور الثقلين» للشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي ـ المعاصر للشيخ الحرّ العاملي ـ (المتوفّى ١١١٢هـ.ق) في خمسة مجلدات، طبع دار الكتب العلميّة، قم «تصحيح و تعليق الحاج السيّد هاشم الرسولي المحلاّتي».

١٤٤ـ الوافي للفيض الكاشاني، المحدّث المتكلّم الفقيه، المولى محسن الكاشاني

(١٠٠٧ــ ١٠٩١هــ.ق) في ثلاثة مجلدات ، طبع قم، سنة ١٤٠٤ هــ. ق «مصوّراً من طبع المكتبة الإسلامية، طهران، بخطّ محمّد حسن بن محمّد علي الإصفهاني ١٣٢٣ هــ.ق».

١٤٥ـ الوسائل «تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة» للشيخ الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن بن علي (١٠٣٣ـ ١١٠٤ هـ) في عشرين مجلداً، طبع المكتبة الإسلامية، إيران ١٣٨٣ـ ١٣٨٩ هــ. ق. والطبع القديم في ثلاثة مجلدات، طبع حجري، إيران، سنة ١٣٢٣ـ ١٣٢٤ هـ.ق .

١٤٦ـ الوسيلة «الوسيلة إلى نيل الفضيلة» لابن حمزة، عماد الدين، أبي جعفر، محمّد بن عليّ بن حمزة الطوسي (من أعلام القرن السادس)طبع إيران، سنة ١٤٠٨ هـ.ق، من منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي. «تحقيق الشيخ محمّد الحسون».

١٤٧ـ وقاية الأذهان للمحقّق الشيخ أبي المجد محمّد رضا النجفي الإصفهاني (المتوفّى ١٣٦٢ هـ.ق) ، تحقيق مؤسّسة آل البيت ـ عليهم السلام ـ لإحياء التراث، طبع مهر، قم، سنة ١٤١٣ هـ.ق.

فهرس الموضوعات ـ ج١

القسم الأوّل:
في الاكتساب با لأعيان النجسة

تتميم: حكم الانتفاع بالمتنجّسات و بيعها

القسم الثاني:
في الاكتساب بما يكون المقصود منه حراماً

وهي على أنواع

القسم الثالث:

القسم الرابع:
في الاكتساب بما هو حرام في نفسه

فروع:

ينبغي التنبيه على أمور:

❁ ❁ ❁

فهرس الموضوعات ـ ج٢

العنوان | الصفحة

فرعان:

التنبيه على أمرين:

التنبيه على أُمور:

القسم الخامس:

الاكتساب بما يجب على الإنسان فعله ٢٥٧

خاتمة وفيها مسألتان:

أخ فاضل فقدناه ومحقق بارع خسرناه

والموت نَقّادٌ على كفّـه
جواهر يختار منها الجياد

فُجِعنا ونحن على أعتاب الانتهاء من طبع هذا الكتاب القيم بوفاة أخينا العزيز فضيلة المحقق البارع حجة الإسلام والمسلمين الحاج الشيخ حمزة الحمزوي الذي كان له السهم الأوفر في تحقيق وإعداد هذا الأثر العلميّ النفيس.

وقد انتقل إلى الرفيق الأعلى عن عُمُرٍ لا يتجاوز الخمسين في حادثةٍ مؤلمةٍ مؤسفةٍ اختطفته وابنته الكريمة المؤمنة على غير ميعاد.

وقد بَذَلَ فقيدنا الغالي وعزيزنا الراحل جهوداً كبيرة ومضنية لتحقيق وإخراج هذا الكتاب كما فعل بالنسبة لغيره من كتب أُخرىٰ حقّقها خير تحقيق وأخرجها أفضل إخراج خدمةً للعلم والعلماء، والدين وأهله.

ونحن إذ نرى لزاماً علينا ـ تقديراً لتلك الجهود المباركة ـ التنويه بفضله وشخصيته هنا، وإذ نتقدم إلى ذويه والمفجوعين به، وإلى الوسط الدينيّ والعلميّ وإلى الحوزة العلمية المباركة بالتعزية، نسأل الله لسماحته رفيع الدرجات، وعظيم المثوبات، والأمن في جوار الرحمٰن، والحشر مع من كان يتـولّاه: سيدنا ونبينا المصطفى وآله الكرام البررة ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ، انّه سميع مجيب الدعوات.

لجنة التحقيق